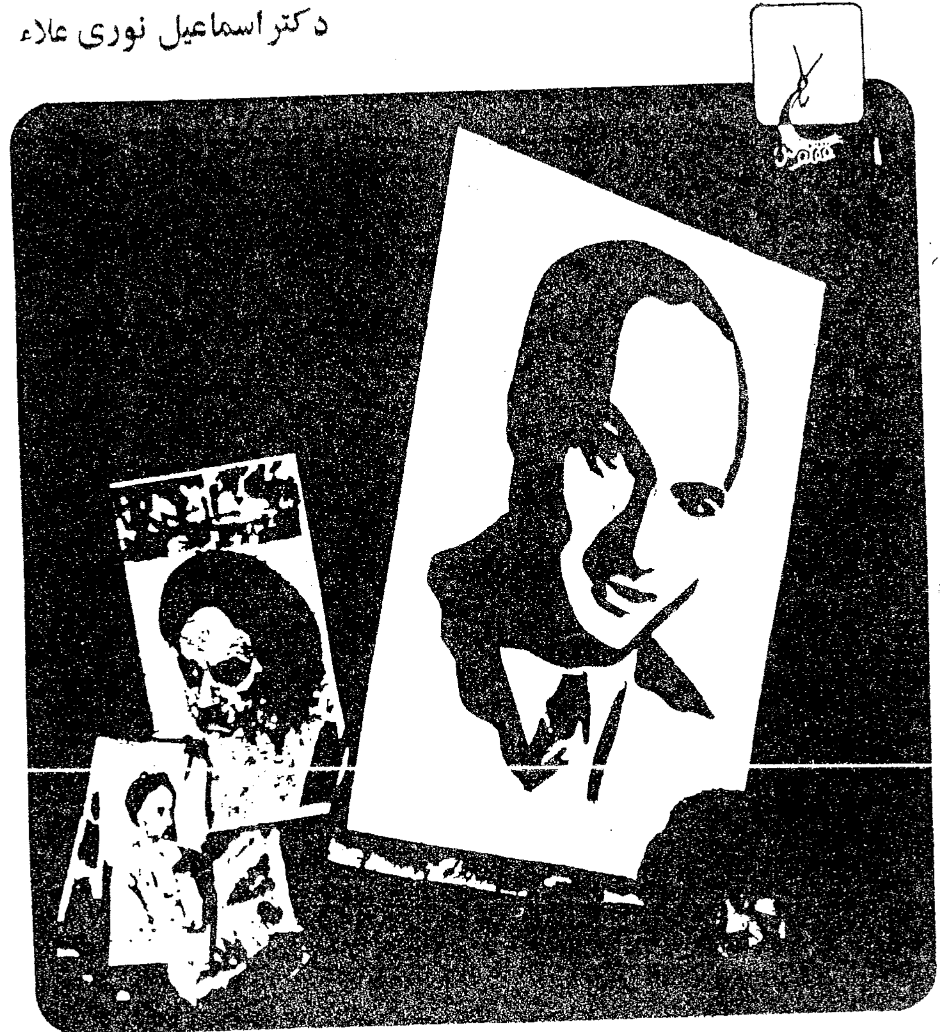
جامعه شناسی سیاسی
تشیع اثنی عشری

دکتر اسماعیل نوری علاء





دکتراسماعیل نوری علاء
جامعه‌شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری
چاپ اول : ۱۳۵۷
چاپخانهٔ کاویان

انتشارات ققنوس
شاهرضا، مقابل دانشگاه ، بازار کتاب، تلفن ۶۶۰۰۹۹

فهرست :

منابع مراجعه ازمیان کتب ماکس وبر وشارحین او:

BRM Bendix, Reinhard. Max weber, An Intellectual Portrait. London. 1963

BRR – – – –, «Reflections on Charismatic Leadership» in Wrong, Denis.- Max weber–New york–1970

GMP Gerth, H.H. & Mills, Wright (eds.)- From Max weber. London - 1974

HMS Hill, Michael. A Sociology of Religion- London-1973

WJS Wach, Joachim. Sociolgy of Religin-Chicago - 1971

WME Weber, Max- Economy and Society-Vol. III

WML – – – , On law, in Economy and Society-New york–1967

WMS – – – , Tne Sociology of Religion. Boston. 1967

WMT – – – , The Theory of Social ard Economic Organisation - New Vork –1947

مقدمه

پرداختن به جامعه‌شناسی سیاسی و بازدید تاریخ تحول نظریه‌های سیاسی دین لزوماً ملازم با نفی ریشه‌های آسمانی‌ادیان نیست، چراکه جامعه‌شناسی سیاسی، برخلاف جامعه‌شناسی‌عمومی ویا جامعه شناسی‌دین، با این فرض آغاز نمی‌کندکه خدا، پیامبری، ودین‌همگی پدیده‌هائی اجتماعیند. جامعه شناسی سیاسی اساساً با اینگونه مسایل بنیادی‌کاری ندارد، بلکه بدان قایل است‌که چون پیامبری ظاهر شد، بعثت خود را به اطلاع همگان رساند، دعوتش پذیرفته شد، و بدین‌سان سازمان یا نهاد تازه‌ای درجامعه پیدا شد، سازمان یا نهاد مزبور خودبخود پدیده‌ای اجتماعی‌ست، دارای حرکت واثر اجتماعی‌ست، و درنتیجه می‌توان آنرا مورد مطالعه اجتماعی قرار داد. بااین‌دید پیامبری ازآنجاکه یکی از انواع رهبری جوامع است بعنوان یك موضوع مطالعه از مهمترین نکات جالب برای دانشجوی جامعه‌شناسی سیاسی می‌باشد.

شیعه بطور عام و شیعه اثنی‌عشری بطور خاص از آن‌رو برای مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی جذابند که بردومحور «رهبری‌وجانشینی» دور می‌زنند و این درست دوموضوعی است که مورد مطالعه جامعه‌شناسی سیاسی، یا لااقل بخش مهمی از آن قرار می گیرد.

به‌نظر ماانجام مطالعه‌ای دربارهٔ شیعه اثنی‌عشری درحوزهٔ جامعه‌شناسی سیاسی می‌تواند بحال هر دو قطب این مطالعه مفید باشد. چرا که احتمال میرود با بکاربردن اصطلاحات، طرح‌ها و نظریه‌های جامعه شناسی سیاسی بتوان تصویر دقیق‌تر و مفهوم‌تری از مسئله «رهبری و جانشینی» در شیعه بدست‌داد، و ازسوی دیگر، درجریان فراهم آوردن این تصویر، همهٔ طرح‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی در حوزهٔ «رهبری و جانشینی» را آزمود و وسعت، شمول و عام بودنشان را امتحان کرد.

اما دیداری از شیعه اثنی‌عشری از لحاظ جامعه‌شناسی سیاسی دارای‌فایده‌های‌دیگری‌هم‌هست. یکی از مهمترین مشخصات دین‌اسلام بطور اعم، و مذهب تشیع بطور اخص، درآمیختگی‌تاریخ آنها با سیاست است. اسلام در حیات بنیان‌گذار خویش فرصت آن را یافت که ازصورت نهضت مقاومت ومبارزه برعلیه جامعهٔ درحال تکوین و طبقاتی‌شدن شبه جزیرهٔ عربستان بیرون آمده وخود دست به تأسیس حکومت و دولت زند. باین ترتیب‌نه‌تنها اسلام، از آغازکار، بصورت ایدئولوژی گروه‌های ستمدیده، رنگی‌سیاسی داشت، بلکه درطی‌نیمی از عمر رسالت بنیان‌گذار خود نیز مستقیماً درگیر تأسیس نهادهای سیاسی بود. همین درآمیختگی ذاتی با مسایل سیاسی موجب شده

است که، درطی چهارده قرن اخیر، اسلام، برخلاف اکثریت قریب به اتفاق مذاهب بزرگ جهان، هرگز بصورت امری غیرسیاسی درنیاید وصرفاً درمحدودهٔ عبادت خداوند و بریدن از جامعه و عدم دخالت در امور سیاسی زندانی نشود. براین اساس رسیدن به این نتیجه امری آسان و حتی بدیهی‌ست که اگر اسلام خود اینگونه درگیر مسایل سیاسی‌است، خودبخود حرکات‌و گروه‌بندی‌های داخل آن نیزنمی‌تواند امری صرفاً غیرسیاسی باشد، و برای فهم این حرکات و گروه‌بندی‌ها لازم است علاوه برجنبه‌های دیگر کار، به ماهیت و ذات سیاسی آنان نیز توجه‌کافی بشود.

خوشبختانه به‌نظر می‌رسد که در این راه قدم‌های بسیار مؤثری برداشته شده است واین‌هوشیاری تاریخی‌رفته رفته در درون امت‌های اسلامی شکل می گیرد که بجای دعوا ونزاع برسرحوادث تاریخی، و یا جاودانی کردن یك تاریخ، بکوشند اسلام را در راه و رسمی که تعبیه وتوصیه می کند دریابند. بخصوص که‌بهرحال‌اینگونه اختلافات پس‌از وفات پیامبر اسلام و بعد از«اکمال دین»پیش آمده است، و در نتیجه لازم‌است‌آنها را در بعدتاریخی‌خود هم مورد بررسی قرارداد و به جنبه‌های سیاسی‌آنها هم رسیدگی کرد.

نتیجه البته احتمالا پیدا کردن راه حل اختلاف نیست؛ مهم این است که از پس چنین نگرشی به تاریخ و ماهیت عقاید مذهبی خود، در واقع به‌نوعی خود شناسی تاریخی رسیده‌ایم که موجب میشود تا در هردواردوگاه مذهبی بسیاری از «بت‌های ذهنی» خویش را بشکنیم و دریابیم که هرتغییر وتحولی درنهادهای دینی‌بهر-

حال‌دارای علت و زیربنائی‌اجتماعی‌ست و بدین لحاظ حاوی‌معنایی سیاسی‌می‌باشد.و به‌عبارت دیگر، جبهه گیری در دین ــ چه آگاهانه و چه ناخودآگاهانه‌ــ‌نوعی‌جبهه گیری سیاسی هم هست، وکارما از این لحاظ چون اثر اجتماعی دارد، مسؤولیت اجتماعی‌را هم، که دراسلام بالاترین مسؤولیت‌هاست، باخود بهمراه می‌آورد.

اما توجه داشته باشیم که قدرتمندان تاریخ اسلام نه تنها دراین توفیق داشته‌اند که به اختلاف سیاسی رنگ مذهبی بدهند و درنتیجه امور موقت را تبدیل به پدیده‌های ازلی کنند، بلکه آنها ابزار بررسی واقعیت این‌پدیده‌ها را نیز ازما گرفته‌اند. بعبارت دیگر ما، با فراموش کردن ماهیت سیاسی‌اختلاف، وژرف‌پیمائی‌درجنبه‌های«دینی»،وانتقال اختلاف سیاسی به حوزه اختلاف دینی، فی‌الواقع خود را ازلحاظ سیاسی عقیم کرده‌ایم، و با ازدست دادن اندیشه سیاسی درواقع ابزار-های تحلیل واقعیت پدیده‌های تاریخی دینی را فروهشته‌ایم. حال اگر آن هوشیاری‌امیدوارکننده‌ای که ازآن سخن گفتیم بخواهد عملا وارد صحنهٔ کارزار تحلیل‌وتعلیل‌سیاسی‌شود چاره‌ای‌نخواهد داشت‌جزاینکه ابزارکارش را جدا ازآن تاریخ بیافرینند، و در این آفرینش البته شرط عقل آن است که راه‌های رفته دیگران را دوباره نرود، و از یافته‌های دیگران سود بجوید.

نکتهٔ مهم و اساسی این که در این استفاده باید که ابزار را برای کار مخصوص خویش قالب‌ریزی کنیم. بهرحال مسئله این است که می‌بینیم متفکران بزرگ اسلام درطی یك قرن اخیر نه‌تنها به‌امکان شناخت درست اختلاف‌ها وقوف یافته و آن را یك ضرورت تاریخی

ــ لااقل این‌بار برعلیه تسلط جهانخوارانهٔ‌غرب سرمایه‌دارــ دانسته‌اند، بلکه در جستجوی یافتن ابزارهائی برای بررسی این اختلاف‌ها به بسیاری‌ازپدیده‌های‌علمی، وازجمله جامعه‌شناسی سیاسی ومفاهیم آن، روی آورده‌اند. و این شیوه‌ای‌ست که ما نیز چاره را در پذیرش آن دیده‌ایم.

اما دراین بررسی نظر ما به همهٔ نحله‌های جامعهٔ شناسی سیاسی نیست، بلکه بیشتر منظومهٔ نظری جامعه‌شناس بزرگ آلمانی ماکس وبر ا درنظر داریم که قسمت اعظم آن به بررسی‌مسئله رهبری وجانشینی ختصاص دارد وازنقطه‌نظرمطالعه مذهب تشیع اثنی‌عشری جامع‌ترین کامل‌ترین منظومهٔ نظری بشمار میرود. در این مقاله کوشیده‌ایم این نظومه را تا آنجا که به بررسی ما دربارهٔ تشیع اثنی‌عشری مربوط بشود به‌تفصیل توضیح داده ونقاط ضعف وقدرت آن را به‌مدد تجربهٔ ینی وغنی تاریخ تشیع اثنی‌عشری شرح نمائیم.

درعین حال ذکر این نکته نیز لازم است که بهنگام نوشتن الهٔ‌حاضرچنین‌فرض کرده‌ایم که خوانندهٔ ما با تاریخ‌شیعه آشناست و ازهای مختلف این تاریخ را می‌داند. بعبارت دیگر کوشیده‌ایم که این مقاله ازحداقل شرح وتفصیلات تاریخی استفاده کنیم و هرکجا ه لازم شده مطلب را صرفاً به اشاره‌ای برگذار کرده‌ایم.

خواننده‌ای که با این تاریخ آشنا نیست البته مشکل خواهد انست مطالب مطروح دراین مقاله را تعقیب کند، بخصوص که هنوز یخ مشروح ومدونی از سیرتحولات تشیع‌بطور اعم و تشیع اثنی ری بطور اخص در دست نیست و اگر عمری باشد نویسنده این

تعهد را برعهده گرفته است که نتیجهٔ تحقیقات هشت سالهٔ خـود را در این‌باره بزودی بدست چاپ بسپارد، لکن شاید بهترین مجموعهٔ مدون وخلاصه ازچنین تاریخی را بتوان درکتاب «شیعه در اسلام» اثر استاد علامه سیدحسین طباطبائی یافت. کسیکه با مطالب آن‌کتاب آشنا شود بسهولت وعمق بیشتری بحث مقاله حاضر را تعقیب خواهدکرد.

نویسنده آرزو دارد که مقاله حاضر بجای برانگیختن هرگونه پیشداوری و تعصبی موجب پیدایش یك بحث اساسی در زمینهٔ نقش فعال تشیع اثنی‌عشری‌درصحنه سیاست‌جهان اسلام وکشورایران باشد.

اسماعیل نوری‌علاء

فصل اول

بررسی کیفیت رهبری پیامبر اسلام

از نظر جامعه‌شناسی سیاسی نخستین سؤالی که پیرامون مسئلهٔ رهبری دراسلام وتشیع پیش می‌آید آن است که «حضرت محمدبن عبدالله (ص) چگونه رهبری‌ست؟» چراکه ـلااقل درسطح نظری‌ـ کار مسلمانان نسخه‌برداری ازتعالیم آن حضرت و«تقلید»،دوره‌ای ازاسلام است که درسایه فعالیت‌هـای او بخود شکل گـرفته. اما این سؤال در واقع خود مبتنی برچند پیش فـرض تلویحی‌ست . بعبارت دیگر این سؤال آنجا مطرح می‌شود که نخست‌بطور کلی انواع رهبری ورهبران را مطالعه کرده باشیم وسپس سعی کنیم که درقالب الگوی خود به‌فهم یك‌موردمشخص، که دراینجا رهبری پیامبراسلام است، بپردازیم. پس برای ورود به مطلب از طرح طبقه‌بندی‌های موجـود در جامعه‌شناسی

سیاسی گریزی نیست. مهم‌ترین کسی که در این نوع جامعه‌شناسی به مسئله رهبری پرداخته است ماکس وبر آلمانی‌ست، اما درجامعه‌شناسی سیاسی و بخصوص در آثار ماکس وبر محور تفکر درمورد رهبری فی‌الواقع مسئله «تسلط» افراد است برجامعه، و ماکس وبر این تسلط را چنین تعریف می‌کند:

«امکان‌قبولاندن‌ارادهٔ فردی بر رفتار سایرین.»[1]

نکته قابل‌توجه دراین تعریف آن است که از یکسو به تسلط «فرد» برجامعه نظر دارد ــ یعنی همانی که در اسلام و بخصوص در تشیع مطرح است ــ وازسوی دیگر این‌تسلط را درشکلی بسیارمحدود مطالعه می‌کند. ماکس وبر می‌نویسد:

«ما اصطلاح تسلط را صرفاً بشکلی بسیار محدود بکار می‌بریم، دراین شکل انواع موقعیت‌هایی که درآن منشاءقدرت رابطهٔ آزادانه طرف‌های درگیر درمسئله است ــ مثلا نظیر روابط موجود دربازار و اقتصاد آزاد ــ موردنظرنیست. درکار ما تسلط‌بمعنی‌قدرت رهبری‌آمرانه گرفته شده است.»[2] این‌تعریف نیز نه‌تنها اندیشه وبر را به‌حکومت در اسلام وتشیع نزدیک می‌کند، بلکه اساساً بین آن و طرز حکومت در مشرق‌زمین وبخصوص آسیا اشتراکات متعدد فراهم می‌آورد.

شاید ارتباط دادن «قدرت رهبری آمرانه» با اسلام و تشیع در زمانهٔ ما، که‌زمانهٔ گرایش به حکومت دموکراسی‌ست، تاحدی زننده به نظر رسد. اما این ارتباط وجود دارد. دراسلام پیامبر را کسی

1— WME—942/WML—328
2— WME—946

«انتخاب» نمی‌کند و او براساس قانون اساسی مصوب مردم حکم نمی‌راند. و در تشیع «امام» نیز چنین است.

اما این طرزتلقی از آمرانه بودن حکومت پیامبر یا امام با طرز تلقی نسبت به حکومت آمرانهٔ دیگر رهبران جوامع اسلامی، مثلا سلاطین غزنوی یا آل‌بویه، فرق دارد. تفاوت اساسی موجود بین این دونوع حکومت آمرانه را مفهوم‌دیگری‌مشخص‌می‌کند که دراصطلاح جامعه‌شناسی سیاسی‌ماکس‌وبر «مشروعیت تسلط وحکومت» خوانده می‌شود. ازنظر وبر هرحکومت وتسلطی، اگر بخواهد مورد پذیرش جامعه باشد، باید از «مشروعیت وحقانیتی» برخوردار باشد. و بخش عمده‌ای‌ازجامعه‌شناسی‌سیاسی‌اومتوجه‌یافتن منابع‌این‌مشروعیت‌است‌و او انواع تسلط و حکومت را براساس انواع منابع مشروعیت آنان دسته‌بندی می‌کند. بقول یکی از شارحین آثار وبر «مشروعیت یك نظم‌مسلط صرفاً امری فلسفی نیست. اعتقاد به‌آن می‌تواند موجب‌ثبات رابطه‌حکومت‌آمرانه بامردم باشد... همچون‌همهٔ کسانی که بردیگران نفوذ دارند، مردان قدرت‌نیزمی‌خواهند تا قدرتشان مشروع وتسلطشان برحق شناخته شود و تبعیت دیگران از آنان امری طبیعی به حساب آید.»[1]

جوامعی که درجهان نو با مفهوم قوانین‌اساسی آشنایند میدانند که اکنون مشروعیت حکومت عبارت است از «قانونیت حکومت». به‌عبارت دیگرامروزه منشاءمشروعیت‌قدرت تسلط وحکومت «قانون» است و قانون خود نشانهٔ ارادهٔ مردم محسوب می‌شود. این آشکارا

1— BRM—294

تصوری جدید ازمنشاءمشروعیت است وجوامع تا بدین‌جا راه درازی را طی کرده‌اند. در این مواردا کثراً حتی نمی‌توان از تسلط فرد سخن گفت، چراکه قانون ومسئله انتخابات قـدرت را نه به یك فرد کـه به گروهی از افراد منتخب می‌سپارد و به حکومت آنان مشروعیت می‌بخشد. پس به هردو لحاظ ما دراین مقال به این نوع مشروعیت نظـر نداریم، بلکه متوجه آن نوع مشروعیتی‌هستیم که منشاءِ آن‌قانون‌مصوب مردم معین نباشد ودرعین‌حال به‌حکومت آمرانهٔ یك فرد معین مربوط گردد.

برای‌این‌نوع‌حکومت‌وقدرت ماکس‌وبردونوع‌منشاءمشروعیت می‌جوید. او نخست دراین بحث می کند که دراکثر موارد مشروعیت قدرت‌های فردی ناشی‌ازتقدس «سنت» است. مراد او ازسنت بسادگی همهٔ آن چیزهائی‌ست که بشکل‌عادتی‌وهمیشگی اطاعت ازافراد معینی را به اعضاءِ جامعه‌تـوصیه می کنند.[1] او دومین منشاءمشروعیت قدرت فردی در دوران پیش‌از پیدایش مفهوم قـوانین اساسی را «کاریزما»[2] می‌خواند.

دراصطلاح کلیسای مسیحی «کاریزما» عبارتست‌ازلطفی که از جانب خداوند به‌قدیسان میشود و درنتیجه‌اش آنان درمرتبه‌ای بـالاتر ازآدمیان‌عادی قرار می گیرند[3]. ماکس‌وبر این‌اصطلاح رادرجامعه‌شناسی سیاسی و دینی خود توسعه بخشیده واز آن بعنوان خاصیتی یاد می کند که موجب میشود یکی‌از افرادجامعه درباورخود ونیز در باور

1— WME—954

2— charisma

3— WJS—329

سایرین صاحب قدرت‌های خارق‌العاده باشد. ازنظر او «کاریزما» از نخستین پدیـده‌هـایی‌ست که در ذهن انسان ظهور می کند وجهان‌بینی امروزین بشرتنهادرمقایسه باجهان‌بینی‌معتقدبوجود «کاریزما»ست که می‌تواند به‌معنی حقیقی خود وقوف‌یابد.

وبر دراین‌مورد می‌نویسد: «تنها ما که براساس طرزتلقی‌های جدید از طبیعت به‌قضاوت می‌پردازیم می‌توانیم بطور عینی آنچه‌رادر فراگردعلیت‌صحیح‌است‌ازآنچه نادرست‌بحساب می آید تفکیك کرده وآنچه را از نظرقـانون علیت نادرست‌است غیرمنطقی بنامیم. حال آنکه ازنقطه نظر کسیکه‌به‌نیروهای‌ماوراءالطبیعی‌اعتقاد دارد این‌تفکیك کلابصورت دیگری انجام میشود. او درواقع به‌کمتر یـا بیشتر«عادی بودن» پدیده‌ها کار دارد.مثلا البته برای او هرتکه‌سنگی نمی‌تـواند واجدقدرت‌های غیرعادی باشد.بهمین‌ترتیب هرکس نیز قابلیت آنرا ندارد کـه‌در«حال»فرورود.داشتن این‌حال‌فی‌الواقع شرط‌اولیه بدست آوردن نیروهائی خاص نظیر هواشناسی، پیشگوئی، معالجه مرضاء، وارتباط‌گرفتن باسایرافراد از راه دور است. مـا این‌قدرت‌راکـه در فـرهنگ‌هـا و تمدن‌هـای مختلف نام‌های‌گوناگونـی دارد کاریزما می‌خوانیم.»[1]

بهرحال ودرهمه زمان ها مهمترین خاصیت‌کاریزمـا آن بـوده است که‌شخص‌واجدآن میتواند بین‌جهان نادیدنی و جهان انسانـی، مـابین‌انسان‌وخدا،یاخدایان،بصورت‌واسطه‌ای عمل کند.چنین‌شخصی خود بخود و بنابه‌تعریف درجامعه بعنوان‌آدمی واجدصفات وقدرت‌

1— WMS—2

تصوری جدید ازمنشاءمشروعیت است وجوامع تا بدین‌جا راه درازی را طی کرده‌اند. در این مواردا کثراً حتی نمی‌توان از تسلط فرد سخن گفت، چراکه قانون ومسئله انتخابات قدرت را نه به یك فرد که به گروهی از افراد منتخب می‌سپارد و به حکومت آنان مشروعیت می‌بخشد. پس به هردو لحاظ ما دراین مقال به این نوع مشروعیت نظر نداریم، بلکه متوجه‌آن نوع مشروعیتی‌هستیم که منشاءآن‌قانون‌مصوب مردم معین نباشد ودرعین‌حال به‌حکومت آمرانهٔ یك فرد معین مربوط گردد.

برای‌این‌نوع‌حکومت‌وقدرت ماکس‌وبردونوع‌منشاءمشروعیت می‌جوید. او نخست دراین بحث می‌کند که دراکثر موارد مشروعیت قدرت‌های فردی ناشی‌ازتقدس «سنت» است. مراد او ازسنت بسادگی همهٔ آن چیزهائی‌ست که بشکل‌عادتی‌وهمیشگی اطاعت ازافراد معینی را به اعضاء جامعه‌توصیه می‌کنند.[1] او دومین منشاءمشروعیت قدرت فردی در دوران پیش‌از پیدایش مفهوم قوانین اساسی را «کاریزما»[2] می‌خواند.

دراصطلاح کلیسای مسیحی «کاریزما» عبارتست‌ازلطفی که از جانب خداوند به‌قدیسان میشود و درنتیجه‌اش آنان درمرتبه‌ای بالاتر ازآدمیان‌عادی قرار می‌گیرند[3]. ماکس‌وبر این‌اصطلاح رادرجامعه‌شناسی سیاسی و دینی خود توسعه بخشیده وازآن بعنوان خاصیتی یاد می‌کند که موجب میشود یکی‌از افرادجامعه درباورخود ونیز در باور

1– WME–954
2– charisma
3– WJS–329

سایرین صاحب قدرت‌های خارق‌العاده باشد. ازنظر او «کاریزما» از نخستین پدیده‌هایی‌ست که در ذهن انسان ظهور می‌کند وجهان‌بینی امروزین بشرتنهادرمقایسه باجهان‌بینی‌معتقدبوجود «کاریزما»ست که می‌تواند به‌معنی حقیقی خود وقوف‌یابد.

وبر دراین‌مورد می‌نویسد: «تنها ماکه براساس طرزتلقی‌های جدید از طبیعت به‌قضاوت می‌پردازیم می‌توانیم بطور عینی آنچه‌رادر فراگردعلیت‌صحیح‌است‌از آنچه نادرست‌بحساب می‌آید تفکیك کرده وآنچه را از نظرقانون علیت نادرست‌است غیرمنطقی بنامیم. حال آنکه ازنقطه نظر کسیکه‌به‌نیروهای‌ماوراءالطبیعی‌اعتقاد دارد این‌تفکیك کلابصورت دیگری انجام میشود. او درواقع به‌کمتر یا بیشتر«عادی بودن» پدیده‌ها کار دارد.مثلا البته برای او هرتکه‌سنگی نمی‌تواند واجدقدرت‌های غیرعادی باشد.بهمین‌ترتیب هرکس نیز قابلیت آن‌را ندارد که‌در«حال»فرورود.داشتن این‌حال‌فی‌الواقع شرط‌اولیه بدست آوردن نیروهائی خاص نظیر هواشناسی، پیشگوئی، معالجه مرضاء، وارتباط گرفتن باسایرافراد از راه دور است. ما این‌قدرت‌راکه در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف نام‌های گوناگونی دارد کاریزما می‌خوانیم.»[1]

بهرحال ودرهمه زمان‌ها مهمترین خاصیت کاریزما آن بوده است که‌شخص‌واجدآن میتواند بین‌جهان نادیدنی و جهان انسانی، مابین‌انسان‌وخدا، یاخدایان، بصورت‌واسطه‌ای عمل کند.چنین‌شخصی خود بخود و بنابه‌تعریف درجامعه بعنوان‌آدمی واجدصفات وقدرت‌

1– WMS–2

های خارق‌العاده از دیگران مشخص میشده و با خصوصیات خود در واقع بردیگران تسلط می‌یافته‌است. آشکاراست که تسلط او بر سایـر افرادجامعه را نه‌قانون مشروعیت می‌بخشیده و نه‌سنت . این مشروعیت زاده عنایت نیروهای مافوق‌الطبیعه به‌شخص صاحب« کاریزما » بـوده است.

اگر بخواهیم پدیدهٔ کاریزما را درحوزه جامعه شناسی عمومی مورد بحث‌قراردهیم،و به‌عبارت‌دیگربااین‌فرض که هیچ‌پدیدهٔ‌اجتماعی نمی‌تواند واجدعلتی‌اجتماعی نباشد بجستجوی علت‌وجودی کاریزما درمیان سایر عناصر جامعه‌باشیم، آنگاه می‌توانیم درتجزیه وتحلیل‌های وبر به سطور کوتاهی بر بخوریم که او درطی آنها میکوشد تا منشاء اجتماعی کاریزمارا تاحدودی‌روشن‌سازد،هرچند که دراین‌موردچندان قاطعیتی درسخن اونیست. مثلا وبر معتقداست که ظهور رهبران و قدرتمندان «کاریزماتیک»[1] بادوره‌های‌خاصی از تاریخ همزمان‌است. او این مردان را «رهبران طبیعی اوقات بحران»می‌خواند ومی‌نویسد: «درلحظات پریشانی ـ چه روحی باشد، چه‌بدنی ،چـه اقتصادی،چـه اخلاقی وچه‌سیاسی ـ رهبران طبیعی‌جوامع نه‌صاحب‌منصبان‌منتخب مردمند ونه‌کسانی که درزبان امروزی‌ما «حرفه‌ای» خوانده میشوند... بلکه این رهبران را باید درمیان صاحبان قدرت‌های‌خارق‌العادهٔ بدنی و ذهنی جستجوکرد، قدرت‌هایی که عموماً ماوراءالطبیعی بحساب می‌آیند.»[2] به‌اعتقاد او تبعیت بی‌چون‌وچرای پیروان اینگونه رهبران

1– Charismatic

2– WME – IIII/2

خارق‌العاده از آنان نیز ناشی از«پریشانی واشتیاق» مردم‌است.[1]

نکتهٔ دیگر در مورد« کاریزما» اینکه وبر ، برخلاف اصراری که‌دارد،بطور تلویحی نوعی«فلسفهٔ تاریخ» را طرح کرده واعتقاددارد که کاریزمامهمترین منشاء مشروعیت تسلط فرد برجامعه‌است،اماپس‌از مرگ یک‌رهبر کاریزماتیک مشروعیت‌جانشینان او، اگر قبول‌عام‌بیابد، رفته‌رفته‌ماهیتی«سنتی» می‌یابد. بعبارت‌دیگر، مشروعیت سنتی‌خودناشی از وجودیک‌مشروعیت‌کاریزماتیک در لحظه‌ای ازتاریخ جوامع است. اما اگر حکومت مشروع سنتی زمانی نتواندپاسخگوی نیـاز جامعه‌به نظم‌باشد و آن «پریشانی» که گفتیم دیـگر باره‌سربرکشد آنگاه وضع پریشان‌جدیدزایندهٔ رهبران‌طبیعی جامعه‌وحکومت مشروع کاریزماتیک دیگری میشود. بدینسان‌در ذهن وبر و بطور تلویحی تاریخ مشروعیت حکومت‌ها درنوسانی دائمی‌بین «سنت» و«کاریزما» حرکت می کند، تااینکه عاقبت‌جوامع به‌جهان‌نو پـا می گذارنـد ومشروعیت سنتی و کاریزماتیک رافرو می‌نهند تامشروعیت قانونی را جانشین‌آنها کنند.[2] به‌یک‌تعبیر جوامعی که درآنها منشاء مشروعیت حکومت هنوز یاسنت است و یاکاریزما هنوز به دورهٔ تسلط منطق عینی معاصر پا ننهاده‌اند.

ازنظر وبر کاریزما،خاصیتی انقلابی وضدنظام موجود دارد و از آن‌روبظهور می‌پیوندد که‌جامعه در درون نظام موجود قادرنیست تا دیوارهای‌کهنه وپوسیدهٔ آن‌را از راه‌های سنتی و مستقر درهم شکند . کاریزما زادهٔ‌سنت‌مستقر نیست، بلکـه بـرضدآن عمل‌می کند وآن را

1– GMF – 249

2– BRM–326

یکی دیگر از خصوصیات مهم کاریزما، که ماکس‌وبر کمتر به آن پرداخته، عبارتست از قدرت آن در بهم‌ریختن نظم تقسیم وظایف رهبری و متمرکزساختن انواع کارکردهای رهبری در وجود شخص کاریزماتیک. هرجامعه، درحالت عادی، از جنبه‌های مختلف دارای رهبران مختلفی‌ست. مثلا براحتی میتوان بین رهبری سیاسی با رهبری دینی و رهبری قضائی و رهبری جنگی تفاوت قایل بود. باظهور رهبر کاریزماتیک این تفکیک‌ها از بین می‌رود و همهٔ این انواع رهبری دروجود او متمرکز میشود. اما بامرگ او و آغاز فراگرد عادی شدن اوضاع باردیگر این حوزه‌ها و جنبه‌ها ازهم تفکیک شده و درهرزمینه رهبران خاص آن حوزه پیدا میشوند و بکارمی آغازند.

سیرحرکت ظهوری رهبران کاریزماتیک مصادف است باتصرف یک‌یک مواضع رهبری سنتی دریک جامعه. مثلا پیامبران، که ازنظر وبر مهمترین نمونه‌های رهبری کاریزماتیک هستند، درآغاز بعثت خود با مقاومت همهٔ صاحبان مناصب سنتی روبرومیشوند، اماهمچنانکه دامنه نفوذ وتعداد پیروانشان فزونی می گیرد تک‌تک این مناصب را تصرف کرده واز آن خود میسازند. جادوگران نخستین کسانند که بایددربرابر پیامبران قرار گیرند وشکست بخورند، آنگاه روحانیت مستقراست که با پیامبران بمبارزه برمی‌خیزد. دراینجا آن‌روحانیتی‌مورد نظر است که در واقع کل سیستم آموزش و فرهنگ جامعه را رهبری می کند. پیامبران این‌رهبری را از اینان نیز می گیرند. آنگاه دولتمندان از راه می‌رسندو جنگ پیامبران باآنان ـ اگربه پیروزی انجامد ـ موجب میشود

که این رهبران کاریزماتیک منصب رهبری سیاسی ونظامی جامعه رانیز تصرف کنند. بدینسان اگر مبارزهٔ رهبر کاریزماتیک قرین‌توفیق‌باشد او درطول زمان موفق میشود تا از همه جنبه‌ها و در همه زمینه‌ها رهبری جامعه را دردست گیرد.

حضرت محمدبن‌عبدالله (ص)، به لحاظ پیامبری خویش، در زمرهٔ مهمترین رهبران کاریزماتیک تاریخ قراردارد. او «هدایت» مردم‌رانه همچون انقلابیون امروزین جهان، که بنابر خواست و ارادهٔ نیروئی که خود را بنام «الله» به‌اومعرفی کرده بود آغاز کرد وبدینسان ازهمان نخستین لحظات دعوت‌خویش واجد «کاریزما» بود. اوبا عالم «غیب» ارتباط‌داشت‌وملک کبیر این‌عالم، که جبرائیل خوانده میشد، راه‌ورسم آن هدایت را بدومی آموخت. از لحاظ اجتماعی نیز زمینه برای‌ظهور یک‌چنین رهبری آماده بود. بهم خوردن مناسبات اجتماعی و شروع فراگرد پیدایش جامعه طبقاتی در عربستان، درهم‌ریختن نظم زندگی عشیرتی، ظهور انواع مالکیت‌های خصوصی ونظام برده‌داری، همه و همه‌نوعی پریشانی «اجتماعی ـ روانی» رابر جامعه عربستان‌مسلط کرده و درست دراین‌هنگام‌بود که‌ندای رسالت‌محمدی ازشهرمکه‌برخاست. تنها بیست‌وسه‌سال‌وقت‌لازم بود تا کاریزمای پیامبری همهٔ سطوح و کارکردهای رهبری را درخود جذب کند و محمد (ص) بصورت رهبر بلامنازع عربستان‌درآید و نخستین دولت اسلامی تأسیس گردد. برای مسلمانان او رهبر باطنی، ظاهری، قضائی، آموزشی‌و روحانی جامعه بود.

برای دانشجوی جامعه‌شناسی سیاسی که‌به‌مطالعه تاریخ اسلام

می‌پردازد همیشه این سئوال مطرح است که در برابر اصطلاح «کاریزما» کدام مفهوم اسلامی را می‌توان یافت. سخن برسر ترجمهٔ این کلمه به‌فارسی نیست، چراکه در آن صورت فارسی سره دارای اصطلاحی معادل «کاریزما» هست، و آن‌همان «فرهٔ ایزدی» است. بعبارت دیگر ما در ایران و در آئین‌های پیش از اسلام دارای چنین مفهوم معادلی بوده‌ایم. در حوزهٔ نظر، فرهٔ ایزدی که از آن زرتشت بود بعدها به‌شاهان ساسانی منتقل شد و «در اجتماع ساسانی شاهنشاه مظهر نیروهای زمینی و آسمانی و پیوندی میان ایزدان و آدمیان شد.»[1] پس هر آن رهبری که صاحب این فره باشد در واقع «رهبر فرهمند» است و رهبریش از نوع «رهبری فرهمندانه» بشمار می‌رود. اما در اسلام چه؟ مفهوم معادل «کاریزما» و «فره» در اسلام چیست؟ در این مورد هیچگونه تحقیق خاصی انجام نپذیرفته است. شنیده شده که بعضی‌ها مفهوم معادل را در حوزهٔ کلمات هم‌خانواده با «کرامت» جستجو می‌کنند، شاید از آنجا که بجای توجه به کارکرد «کاریزما» به‌نتایج آن توجه می‌کنند، که لااقل در مورد رهبران باطنی و پیامبران بصورت معجزه و کرامت و خرق عادت تجلی می‌کند. لکن در جامعه‌شناسی سیاسی مفهوم کاریزما پیش از آنکه از نقطه نظر اخیر مورد توجه باشد، به‌این خاطر طرح میشود که موجد و موجب برقراری رابطهٔ «تسلط» بین رهبر و پیروان اوست. به‌عبارت دیگر کاریزما مفهومی‌ست که در ظل آن این تسلط ممکن میشود. حال اگر در برقراری تسلط ظهور معجزه و کرامتی هم در کار باشد، این امر جنبهٔ فرعی و عرضی دارد.

۱- شاهرخ مسکوب- مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار - ص ۱۸

پس درمیان مفاهیم اسلامی باید درجستجوی مفهومی بود که رسانندهٔ معنای «تسلط» باشد.

این تسلط در اسلام، درهمهٔ اشکال خود، اگر دارای مشروعیت باشد، به «ولایت» تعبیر میشود (به‌فتح واو)، و معنای آن «نصرت و ربوبیت» است و کسی که صاحب اینگونه ولایت باشد «ولی» و یا «مولا» خوانده میشود. در اسلام «اکمل ولایات ولایت باری تعالی نسبت به‌سلسلهٔ کاینات است. چه کافهٔ ممکنات در تمام شئون و اطوار نیازمند بحق و مقهور اویند، و بهیچ وجه از حیث وجود استقلالی ندارند و تقدم وجودی آنها به‌ذات پروردگار است...»[1] و مقصود از ولایت در آیهٔ «هنالك الولایةلله الحق»[2] هم همین ربوبیت است.

اما این «ولایت» دو وجه «طبیعی» و «حادث» دارد. به‌عبارت دیگر در بعضی از موارد ولایت کسی بر دیگری امری طبیعی‌ست، مثل ولایت پدر بر فرزند، و همینکه کسی صاحب فرزندی شد بطور طبیعی بر او ولایت دارد. اما اغلب این ولایت امری تفویضی‌ست و در نتیجه جنبهٔ حادث دارد. بعبارت دیگر در این مورد هنگامیکه سخن از ولایت کسی می‌رود لازم است منشاء تفویض این ولایت روشن و دلیل این ادعا معلوم باشد. مثلاً تسلط رهبر سیاسی یا مذهبی از نوع ولایت حادث است و درنتیجه میتوان از دلیل و منشاء تفویض آن پرسش کرد. پاسخ به‌این پرسش در واقع بیان نوع مشروعیت آن ولایت است. از آنجا که در اسلام ولایت اصیل و همیشگی و قدیم از آن خداوند است، همهٔ انواع دیگر ولایات باید بصورتی مشروعیت خود را در اتصال با این

۱- سنگلجی- عقود و ایقاعات - ص ۱۳۷
۲- سورهٔ کهف- آیهٔ ۴۴

منشاء تفویض جستجو کنند. در ولایت طبیعی به‌لحاظ اینکه خداوند خالق کل ممکنات است این مشروعیت خودبخود وجود دارد و تفویض امر ولایت ازطریق خلقت انجام پذیرفته است. اما درولایت حادث باید همواره سلسله مراتب اتصال این نوع ولایت را باخداوند موردپرسش قرارداد. در اندیشهٔ قرآنی ولایت کلی از جانب خداوند به‌پیامبر تفویض شده است. دلیل آنهم وجود آیات متعددی‌ست که بر این امر حکایت دارند، آیاتی که پیامبر را مسلط برمردمان معرفی می کنند:

۱ـ **انما ولیکم الله ورسوله**، (سورهٔ مائده ـ آیهٔ ۵۵)

(بدرستی که ولی شما خداوند و رسول اوست.

۲ـ **النبی أولی بالمؤمنین من انفسهم** (سورهٔ احزاب ـ آیهٔ ۶)

(پیامبر برمؤمنین بیش‌ازخودشان تسلط دارد.)

بدینسان در اسلام ولایت الهی از طریق وجود پیامبر به‌روی زمین وبداخل جامعه منتقل میشود. پس بنابه‌تعریفی که دربارهٔ رهبری کاریزماتیك پیامبران کردیم روشن میشود که از لحاظ جامعه شناسی سیاسی ولایت پیامبر اسلام و تسلط او برمردم نوعی ولایت و تسلط کاریزماتیك است. به‌عبارت دیگر هر کجا که ما سخن از «ولایت نبوی» میگوئیم درواقع به‌یکی ازنمونه‌های رهبری کاریزماتیك اشاره می کنیم که درقالب پیامبر اسلام ظهور کرده است و در نتیجه میتوانیم «ولایت نبوی» را معادل اسلامی اصطلاح «رهبری کاریزماتیك» بدانیم. حال درصورتیکه‌در جستجوی معادلی اسلامی برای اصطلاح «کاریزما» باشیم میتوانیم در برابر آن «ولاء نبوی» را بگذاریم. بدینسان «نبی»

همان «ولی کاریزماتیك» خواهد بود ، یعنی کسی‌ست که صاحب «کاریزما» یا «فره» و یا «ولاء نبوی»ست.

محمد(ص) ازطریق ولاءنبوی بود که توانست وظیفهٔ انقلابی خویش را به‌سامان رساند، همهٔ تشکیلات جامعه عرب را درهم ریزد، و اساس اجتماع و امت اسلامی را فراهم آورد. درواقع این «ولاء نبوی» بود که به‌اعمال او مشروعیت و حقانیت می‌بخشید و رهبری او را در همهٔ سطوح سیاسی، باطنی‌وروحانی مشروع میساخت.

فصل دوم

بحران جانشینی

یکی ازمهمترین مسایلی که دربحث راجع به‌رهبری کاریزماتیك پیش می آید مسئلهٔ مرگ رهبر کاریزماتیك و ضرورت تعیین جانشین برای اوست. میراث هررهبر کاریزماتیك را می‌توان به‌دو بخش تقسیم کرد. بخش نخست عبارتست از آنچه که او بـه‌پیروانش آموخته: حرفهایش، عقایدش، درس‌هایش ونظریه‌هایش. به‌مجموعهٔ این‌هااغلب بعنوان چیزی «مقدس و تغییر ناپذیر» نگریسته میشود و ـ لااقل بطور نظری ـ جامعه جدیدبربنیاد این مجموعه تأسیس شده و به‌حیات خود ادامه میدهد. دومین میراث عبارتست از همان مجموعهٔ کارکردهـای اجتماعی ومناصب رهبری که بصورت‌یك«منصب ترکیبی کاریزماتیك» ازرهبر کاریزماتیك متوفی بجای می‌ماند.

بدینسان می‌توان به‌وجود دو نوع کاریزما اعتقاد داشت، نوع نخست«کاریزمای شخصی» ست که درشخص کاریزماتیك فرودمی آید، اورا به‌رهبری می‌رساند، حکومت اورا مشروعیت می‌بخشید، وبامرگ او ازبین می‌رود؛ ونوع‌دیگر«کاریزمای‌غیر شخصی »ست که موجب مشروعیت‌منصب بازمانده ازرهبر کاریزماتیك می‌باشد. در واقع این نوع نخست کاریزماست که بیشتر موردبحث وبر قرار گرفته و اوآن را«کاریزمای ناب» نامیده است، وهمین کاریزماست که انقلابی و ضد نظام مستقر عمل می کند. درواقـع حتی میتوان بـه‌نـوعی تضاد بین کاریزمای شخصی‌و غیر شخصی قایل بود، چراکه کاریزمای شخصی ازراه در افتادن بـا نظم مستقر بـه‌جنك سنت‌هـای منشاء مشروعیت حکومت موجود می آید، سنتی که خودحاصل ادامـه‌کاریزمای غیـر شخصی‌درقالب«منصب»بـازمانـده از رهبر کاریـزماتیك قبلی‌ست[1]

درمرگ‌هررهبر کاریزماتیك نخستین‌مسئله این‌است که‌چه کسی یاکسانی شایسته‌احرازِ این‌منصب ترکیبی‌هستند. البته بایدتوجه داشت که‌ضرورت جدائی کارکردهائی که در وجود رهبر کاریزماتیك‌بـاهم جمع میشوند معمولا به‌یك تن خاص اجازه نمیدهد تامطلقاً وارث همهٔ‌آن کارکردهاشود، مگرآنکه شرایط اجتماعی خاصی کـه‌با ظهور رهبر کاریزماتیك ملازم بوده همچنان برقرار باشد واین شرایط‌ادامـهٔ رهبری کاریزماتیك‌را در وجود رهبر کاریزماتیك بـعدی‌ایجاب کند آنچه معمولا‌پیش‌می آیدتقسیم‌شدن‌تدریجی‌این کارکردهاست.بدینسان درفراگردتجزیهٔ‌منصب ترکیبی‌میتوان امکانات متعددی راجست.درهر شرایطی‌بعضی‌ازکارکردهازودتـرمستقل میشوند، وبعضی تادیرزمانی بایکدیگر باقی‌مانده و دراختیار یك‌تن‌خاص قرار میگیرند.

1– WMT–363/4

درهمین جا میتوان به‌تشابه ظاهری این وضع با بحران جانشینی که معمولا پس از مرگ دیکتاتورها پیش می آید اشاره کرد. اگر رهبر کاریزماتیك به‌لحاظ قدرت جاذبهٔ کاریزما ادارهٔ کارکردهای گوناگون رهبری را بطور طبیعی بعهده می گیرد، دیکتاتورها هم با بکار بردن زور وحیله همهٔ سازمان‌ها ونهادهای رهبری جامعه را تعطیل می کنند وخود عهده‌دار همهٔ انواع کارکردهای رهبری میشوند . نتیجه اغلب درپی مرگ رهبر کاریزماتیك یا دیکتاتور یکی‌ست، چراکه بحران جانشینی در واقع عبارت است ازشروع فراگردی که درطی آن منصب ترکیبی رهبر سابق روبه‌تجزیه می گذارد.

بهرحال باید توجه داشت که کارکردی، که «رهبری سیاسی» نام دارد معمولا زودتر از سایر کارکردها خود را از مجموعهٔ این منصب ترکیبی رها کرده ومستقل میشود، چراکه در پی مرگ رهبر کاریزماتیك آنچه بیش ازهمه چیز برای جامعه فوریت حیاتی دارد یافتن یك جانشین قابل برای احراز منصب رهبری سیاسی‌ست. تفکیك کارکردهای رهبری درحوزه‌های قضائی ، آموزشی ونیز روحانیت باکندی و سختی بیشتری انجام می‌پذیرد و در مورد جامعه‌شناسی سیاسی هم درست همین کارکرد سیاسی ومسایل مربوط به‌آن درامر جانشینی‌ست که حائز اهمیت می‌باشد و ماکس وبر به‌آن پرداخته است.

آنچه در مورد نتایج فراگرد تجزیهٔ منصب ترکیبی بازمانده از رهبران کاریزماتیك برای کارما اهمیت خاصی دارند آن است که عموماً هریك از کارکردها دراین فراگرد زایندهٔ منصبی خاص میشوند . مثلا کسیکه منصب قضاوت را احراز می کند درواقع درپی جدائی کارکرد

قضائی رهبری از کل منصب ترکیبی آمده است وبهرحال منصب خود را همان منصب رهبر کاریزماتیك می‌بیند ومی‌داند . این موضوع درسایر حوزه‌ها نیز پیش می آید و بدین ترتیب رهبر کاریزماتیك نه یك جانشین بلکه چندین جانشین پیدا می کند. این جانشینان ازآنجاکه هریك منصب خودرا همان منصب رهبر کاریزماتیك می‌بینند، خود رانیز جانشین منحصر بفرد آن رهبر برمی‌شمارد و درنتیجه بین جانشینان متعدد رهبر کاریزماتیك اختلاف و تضاد عمیقی بوجود می آید و هریك خود را جانشین برحق رهبر کاریزماتیك دانسته ودیگران را «غاصب» این حق اعلام میدارند. این اختلاف بخصوص در دو سطح رهبری مذهبی ورهبری سیاسی همیشه وجود دارد ، چراکه لااقل بطور سنتی سایر کارکردهائی نظیر امور آموزش و پرورش و قضاوت اغلب تابع یکی از این دونوع رهبری هستند. دستگاه روحانیت در واقع مدعی آن است که اساس رهبری همانا تنزیل کاریزما و ظهورآن در رهبر در گذشته است، واز آنجا که روحانیت تنها دستگاه مربوط به امور ماوراءالطبیعه بحساب می آید، این کاریزما مستقیماً وصرفاً برای این دستگاه به‌ارث گذارده میشود. البته دستگاه‌های دیگری هم نظیر سازمان‌های باطنی و جادوئی هستند که مدعی همین توارثند، لیکن دراکثر موارد روحانیت بخاطر وسعت کارخویش بیش ازآن سازمان‌ها درطرح این ادعا کوشاست. بخصوص باید به‌این نکته توجه داشت که روحانیت، بادردست داشتن کارکردهای مربوط به‌رهبری آموزشی وقضائی، بیش از دستگاه‌های باطنی دارای هویتی سیاسی‌ست. بهرحال میتوان درهر بحران جانشینی ناشی از مرگ رهبر کاریزماتیك به پیدایش یك مثلث رهبری اشاره کرد: رهبری

سیاسی، رهبری روحانی و رهبری باطنی. این هرسه مدعی اند که وارث برحق منصب بازمانده از رهبر کاریزماتیك هستند ودر نتیجه بایکدیگر اختلاف دارند. اما اگر اختلاف بین رهبری باطنی ورهبری روحانی اختلافی بیشتر مذهبی ست، تضاد بین رهبری سیاسی و رهبری روحانی عموماً ماهیتی سیاسی دارد. تفاوت اساسی دیگر آن است که ادعای رهبری باطنی براین فرض استواراست که ارتباط باعوالم ماوراءالطبیعی با مرگ رهبرکاریزماتیك به پایان نرسیده است و اتصال کاریزماتیك همچنان ادامه دارد، حال آنکه رهبری سیاسی ورهبری روحانی هردو کار خود را بااین فرض آغاز می کنند که با مرك رهبر کاریزماتیك آن ارتباط و این اتصال به پایان آمده است وآنچه باقی مانده همان دو میراث مقدس رهبر است که عبارت باشند از کتاب ومنصب.

درسطح رابطهٔ بین رهبری سیاسی و روحانی به این نکته نیز اشاره کنیم که گاه رابطهٔ دوستانهٔ بین این دونوع رهبری میتواند سخت برای هردو مفیدباشد، چراکه روحانیت میتواند «مشروعیت» رهبری سیاسی را تأمین کند ورهبری سیاسی نیز قادر است تا روحانیت رادر برابر مخالفت رهبری باطنی جامعه حفظ نماید. اما اگر بین رهبری روحانی ورهبری سیاسی اختلاف رخ دهد، آنگاه رهبری باطنی میتواند نقش تعیین کننده ای را دراین میان بازی کند.

بهرحال آنچه دراینجاذکر آن اهمیت دارد اینست که در مطالعه تاریخ اغلب میتوانیم شواهد بسیاری را در نزدیکی رهبری سیاسی با روحانیت بیابیم، لکن این نزدیکی نافی اختلاف اساسی وذاتی این دو نوع رهبری باهم نیست. کافی ست تارهبری سیاسی درطی یك بحران

اجتماعی ضعف وفتوری ازخودنشان دهد تابلافاصله این اختلاف آشکار گردد و روحانیت بکوشد تا از آن بحران و این ضعف بسود استقلال خویش عمل کند. بهمین دلیل است که ماکس وبر نیز به حل نهائی اختلاف بین این دونوع رهبری قایل نیست ومی نویسد:

«کم اتفاق می افتد که اختلاف بین نیروهای سیاسی و روحانی باپیروزی کامل یکی بردیگری حل شود. تاریخ همهٔ کلیساها و دستگاه های مذهبی نشان میدهد که حتی قوی ترین روحانیت ها نیز مجبور به سازش باواقعیات اقتصادی وسیاسی هستند...»[1]

دراسلام بحران جانشینی بطور طبیعی وبلافاصله پس از مرگ پیامبر پیش آمد. آنچه از پیامبر به میراث رسید کتاب مقدس قرآن بود و منصب رهبری جامعه درهمهٔ سطوح خود. جستجوی دلایل اختلافاتی راکه بلافاصله درتعیین جانشینی پیش آمد به مطالعات تاریخی وا میگذاریم وبه این میپردازیم که فراگردعادی شدن کاریزما چگونه آغاز شد وچه تحولاتی را بخود پذیرفت. جانشین پیامبر از طریق شورائی که در«سقیفهٔ بنی ساعده» برپا گردید «انتخاب» شد وهمین انتخاب درنخستین قدم وبطور آشکار نشان داد که این جانشین منتخب صاحب هیچگونه کاریزمای شخصی نیست. مشروعیت او دراین بود که برای احراز منصب کاریزماتیك پیامبر انتخاب میشد و بدینسان مشروعیت جانشین پیامبر نه به لحاظ اتصال او به کاریزمای رهبر، بلکه بخاطر انتخاب او بروش های «سنتی» اعراب بدست می آمد. درانتخاب نام منصب جانشین هم همین ملاحظه بکار رفت وبجای آنکه نامی انتخاب گردد که واجد اشاره ای به «ولایت نبوی» پیامبر باشد از لفظ «خلیفه»

1– WME–1174

استفاده شد که در قرآن برای معرفی «آدم» بعنوان خلیفهٔ خداوند در زمین بکار رفته‌است[1]. بعبارت دیگر، چون لفظ «خلیفه» درقرآن اشاره به‌ولایت طبیعی انسان برسایرموجودات می کند، میتوان نتیجه گرفت که غرض‌از انتخاب این نام برای جانشین پیامبر آن بود که بیشتر بر ولایت طبیعی رهبر جامعه سنتی تأکید شود نه‌بر ولایت حادث نبوی. بکلامی دیگر ازهمان آغازشورای‌سقیفه نشان داد که تنها درجستجوی‌یك جانشین سیاسی برای رهبر کاریزماتیك از دست رفته است و به‌سایروجوه این رهبری کاری ندارد. این امررا خلیفه دوم با انتخاب نام «امیرالمؤمنین» برای خود آشکارتر کرد، چرا که کلمهٔ «امیر» مشتق از فعل «امر» است و ارتباطی با ولایت نبوی ندارد. در اینجا اشاره البته به‌سفارش قران هم بود که میگوید «اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولامرمنکم»[2] (یعنی اطاعت کنید ازخداوند و رسول و صاحبان امری که در میان شما هستند). بدینسان خلیفهٔ اسلام مدعی شراکت در ولایت نبوی نبود بلکه کارکردی سیاسی داشت و «صاحب امر» بود، همانگونه که در افق سیاست خداوند و رسول اوهم صاحب امرهستند. پس منصب خلافت منصب جانشینی‌سیاسی پیامبر است و مشروعیت آنهم در اعمال روش‌های «سنتی» بوده است نه اسلامی. خلیفه «رهبرسنتی» ست و مشروعیت خود را به‌لحاظ بیعت مردم با خود بدست می آورد نه به لحاظ شراکت درولایت نبوی پیامبر.

اعتراض علی بن ابیطالب (ع) و دوستان معدود او ازهمان آغاز در واقع متوجه‌همین‌فراموش کردن جنبهٔ«ولائی» جانشینی‌پیامبر بود، بخصوص که پیامبر در آخرین سال حیات خویش به‌شهادت همگان و

۱ ـ سورهٔ بقره ـ آیهٔ ۳۰ ۲ ـ سورهٔ نساء ـ آیهٔ ۵۹

به‌تصریح تمام‌علی (ع)را در واقعه‌ای که به«واقعهٔ غدیرخم» شهرت یافت در «ولایت نبوی» خود شریك کرده بود. او پس از دعوت مسلمانان به گردهم آمدن، در بزرگترین اجتماع مسلمانان آنروز از آنان پرسیده بود که:

الست اولی بکم من انفسکم ؟

(آیا من ازشما برشما مسلط‌ترنیستم؟)

و پاسخ شنیده بود که «بلی». پس اعلام داشته بود که:

ـ من کنت مولاه فهذا علی مولاه .

(هرآنکس که من مولای اویم، این علی مولای اوست).

و مردم رابرای‌بیعت کردن باعلی (ع) دعوت کرده‌بود. البته باید توجه داشت که این بیعت با آن بیعت مربوط به انتخاب خلیفه فرق دارد. اینجا مردم اطاعت امررسول می کنند و بیعتشان شکل خارجی آن اطاعت‌است‌ودرواقع‌ازطریق‌این‌بیعت‌هیچ حقی رابه‌کسی وا نمی‌گذارند، چراکه حق و مشروعیت آن حق از جانب رهبر کاریزماتیك تفویض شده است.

وجود یك چنین سابقه‌ای‌درانتخاب جانشین، که یکی از معدود مواردتاریخی‌ست، خود موجب شد که دستگاه رهبری سیاسی اسلام بدقت‌هرچه تمامترازبحث دربارهٔ«ولایت»خودداری کند وبدنبال الفاظ «خلیفه» و «امیر» برود. اما ازنظر علی (ع) و طرفداران معدودش حق جانشینی‌به او تعلق داشت و مشروعیت این حق نیز از طریق وصیت رهبر کاریزماتیك بدست می‌آمد. بهرحال جریان امور در آن لحظات تاریخ صدر اسلام‌طوری‌بود که‌این‌اعتراض کاری ازپیش‌نبردوعلی (ع)

بصورت معترضی خاموش درداخل محیط بستهٔ پایتخت اسلامی درآمد و یارانش هم، در قالب یك اقلیت سیاسی، نام «شیعهٔ علی» بخود گرفتند .

علی (ع) بیست و چهار سال بعد از رحلت‌پیامبر(ص)از جانب سربازان شورشی عرب که ازظلم‌خلافت اسلامی به‌جان‌آمده وسومین خلیفه راکشته بودند به رهبری «انتخاب» شد. همین نفس «انتخاب» ازیکسو و نیزاین حقیقت‌که علی درسالهای آخرعمر خویش در مقام رهبری جامعه «خلیفه» و «امیرالمؤمنین» خوانده میشد از سوی دیگر، نشانهٔ آن است‌که در طی بیست و چهارسال مزبور رهبری سیاسی جامعه، باتکیه‌به گسترش وسیع اسلام‌و آمدن مردمی تازه،به‌خوبی‌موفق شده‌بودکه‌مفهوم «ولایت» را تغییر دهد و خاطرهٔ واقعهٔ « غدیرخم» را پاك‌بشوید.

یکی از روش‌های بکار گرفته شده برای این‌تغییرمفهوم کوشش دربزرگ کردن دیگرمعانی کلمهٔ «مولا » وجداکردن‌آن ازحوزهٔ مفهوم «ولایت»است. برای «مولا» حدود ده معنای مختلف وجود دارد که یکی‌از آنهابه‌معنی«اولی‌به‌تصرف»است و بقیه چیزهائی‌هستنددر حدود «محب»، «ناصر»و«دوست». دستگاه‌رهبری سیاسی‌اسلام همهٔ کوشش خود را بکاربردتا نشان‌دهد که‌درجریان واقعهٔ غدیرخم کلام پیامبر ناظر بر این معانی بوده است نه به‌معنای «اولی‌به‌تصرف».و در نتیجه جلوگیری‌ازجانشینی‌علی (ع)امری خلاف سفارش پیامبر نمی‌باشد، حال آنکه با توجه به سؤال نخستین پیامبر در غدیرخم (الست اولی بکم من‌انفسکم؟) آشکارا استفاده از کلمهٔ «مولا» ناظر برمعنای «اولی به‌تصرف» آن است. اما توفیق کسانیکه کوشیدند تا این معنای خاص ازکلمهٔ مزبورمستفاد نشودآنچنان بوده است که اکنون نیزحتی‌بسیاری

ازشیعیان‌بحث دربارهٔشایستگی‌علی(ع)را، برای‌جانشینی‌پیامبرازلحاظ سیاسی، دون شأن اومیدانند و «خلافت» را نه‌بعنوان‌یکی‌از جلوه‌های محتمل«ولایت»که ضد آن برمی‌شمارند.

واقعهٔ غدیرخم ازنظرجامعه‌شناسی سیاسی دارای اهمیت‌خاصی است ، زیرا درطی آن یکی.ازنوادر موارد تاریخی پیش می آید ویك رهبر کاریزماتیك‌برای خود جانشینی تعیین‌می کند. ازآنجاکه‌میدانیم رهبرکاریزماتیك مناصب‌مختلف و کارکردهای گوناگونی رادرحوزهٔ رهبری خود جذب کرده وازجمع آنها یك منصب‌ترکیبی میسازد ، بهنگام برخورد باموردی که در آن رهبر کاریزماتیك جانشینی برای خود تعیین‌می کند این پرسش پیش‌می‌آیدکه نامزد جانشینی‌فی‌الواقع از لحاظ کدام یك از جنبه‌های‌مختلف رهبری بعنوان جانشین تعیین شده‌است؛و آیا همچون خود پیامبردر کلیه جنبه‌ها ، چه‌باطنی‌و چه‌ظاهری ، وچه‌سیاسی وچه‌روحانی ، برمردمان ولایت دارد ویا فقط دریك یاچند جنبه به‌جانشینی انتخاب شده است . مبهم‌بودن این‌نکته است‌که موجب‌شده تاعلی (ع)تحت عناوین مختلفی به جانشینی‌پیامبر شناخته‌شود . عده‌ای اورا صرفاً جانشین سیاسی پیامبردانسته‌اند ، و عده‌ای نیزهمهٔ خصوصیات پیامبررا برای او قایل بوده‌اند،جزاینکه او مأمور ابلاغ وحی نبوده است . بعبارت دیگر، درتصور این عدهٔ اخیر «ولاءنبوی» که ازجانب خداوند به‌پیامبر اسلام عرضه شده بود درطی واقعهٔ غدیرخم‌به علی(ع) منتقل‌شده واونیز یك‌رهبر کاریزماتیك‌است وباوجود او «ولاءنبوی» بصورت «ولاء علوی» ادامه یافته است . این نظریه درواقع منکرآن است که با مرگ رهبر کاریزماتیك ، اتصال

کاریزماتیك نیزبپایان رسیده وازآن پس تنها کتاب مقدسی باقی مانده است ومنصب کاریزماتیکـی. ازدید ایـن‌نظریــه اساساً دورهٔ رهبری کاریزماتیك پایان‌نپذیرفته‌است و کاریزماازرهبری‌به‌رهبری‌دیگرانتقال یافته‌است. در همین‌نظریه‌است که‌برای‌علی(ع) نیروهای‌ماوراءالطبیعی بسیاری قایل شده وبه‌آنها بعنوان نشانه‌هـای ادامهٔ حیات کاریزما در وجود اواشاره میشود.

درهرحال ولااقل‌سه‌چهاردهه پس‌از ترورسیاسی علی(ع)اعتقاد به کاریزماتیك بودن رهبری‌او بصورت جزئی ازاعتقادات کسانی در آمد که شیعه خوانده شده‌ودربرابر سلطنت جدیدالتاسیس‌اموی جبهه گرفته‌بودند. شرایط‌نیزدیگرباره‌ظهوررهبران کاریزماتیك‌راایجاب‌میکرد. ظلم امویان، نارضایتی بخش عمده‌ای از اعراب، و سرخوردگی ملل مقهوربدست ارتش اسلام که جذب شعارهای مساوات طلبانه وعدالت خواهانه آن‌شده بودند، همه‌وهمه‌یك‌حرکت وسیع‌انقلابی رادردرون جامعه زمینه‌سازی می کرد واقتضای‌این حرکت وجود وظهور رهبران جدید کاریزماتیك بود. شیعه اکنون نام‌همهٔ نهضت هـای انقلابی و مردمی بود که علی (ع) ودوفرزندش حسن(ع) وحسین(ع) رابعنوان تمثیل اعلای مخالفت باظلم ورهبری توده‌ها پذیرفته‌ودر نهانخانه ذهن خویش هرروز بعدی تازه از نیروهای ماوراءالطبیعی آنان را کشف میکردند. درآن زمان «ولاء علوی»تنهازمینه‌ساز مشروعیت هرآنکسی می‌توانست باشد که خیال رهبری جامعه را درسرمـی‌پخت و «ولایت علوی» دیگر درهیچ دلی ومغزی تنهامعنای جانشینی سیاسی یاروحانی راانداشت، بلکه نیاز به‌رهبری کاریزماتیك ازاین «ولایت» مفهومی عام

را می‌طلبید که برظاهر وباطن هردوحکم براند. دراین‌حال‌بود که‌لفظ «امام» رفته‌رفته درمقابل لفظ «خلیفه»، که صرفاً معنای رهبـر سیاسی سنتی راداشت، به‌معنی رهبر کاریزماتیك‌بکار گرفته شد. «امام»شیعیان هرآنکسی بود که«ولاءعلوی» به‌اومی‌رسید، همانگونه که «ولاءعلوی» خود زادهٔ انتقال «ولاء نبوی» به علی (ع) بود. اکنون برای شیعیـان تنها دلیل مشروعیت‌ادعای رهبری افراد داشتن این«ولاء» یا «کاریزما» بود.

تاریخ تشیع به جامعه شناسی سیاسی می‌آموزد که هنگامیکه‌در جامعه‌ای شرایط ملازم با ضرورت وجود رهبری کاریزماتیك از نسلی به نسلی منتقل میشود خود بخود کاریزما نیز بـاید قابلیت انتقال داشته باشد، اما باید دید که این انتقال‌کاریزمـا چگونه می‌توانـد صورت پذیرد. سنتی‌ترین نوع تصور در مورد این انتقـال البته داشتن قرابت خونی‌و رابطهٔ پدر وفرزندی با رهبر کاریزماتیك است. کاریزمای پدر از راه خون می‌تواند به‌فرزند انتقال یابد. در تـاریخ تشیع نیـز همین مسئله مورد قبول واقع شد، اما امکان حصرکـار بر این نوع انتقـال وجود نداشت چراکه درتاریخ‌آغازشیعه «ولاء نبوی» نه ازطریق خون که ازراه وصایت به «علی» منتقل شده بود. درعین حال نخست حسن (ع) وسپس حسین(ع) دریافت‌کنندهٔ «ولاء» پدرخویش بودند، یعنی دو برادرونه یك پدروفرزند. این وضعیت پریشانی‌هائی‌را درامر یافتن رهبر کاریزماتیك بعدی پیش می‌آورد. مثلا مختار ثقفی، که بنام انتقام خون‌شهدای کربلا قیام‌کرد، رهبری کاریزماتیك را نه درعلی‌بن‌حسین (ع) که‌درمحمدحنفیه، فرزندیگرعلی‌بن‌ابیطالب (ع)، جستجو کرد؛ و

یا چون انقلاب وسیع شیعی برحکومت اموی پیروزشد این عباسیون بودند که مدعی شدند«ولاءعلوی» برطبق وصیت هاشم بن‌محمدحنفیه به آنان منتقل‌شده‌است.بدینسان خاندان‌عباسی جانشین خاندان‌اموی‌شدند و ادعای داشتن مشروعیت کاریزماتیک کردند. همین‌ادعاست که‌موجب شده‌تاهریك از خلفای‌این‌خاندان لقبی‌برای خود تعبیه کرده و جزئی ازاین لقب را نام «الله» قرار دهد.وجود نام خداوند درلقب خلفای عباسی نشانهٔ ادعای آنانست نسبت به مشروعیت کاریزماتیك‌خود.

پیروزی‌عباسیان وادامهٔ سیاست‌های ظالمانهٔ اموی بوسیلهٔ‌ایشان ضربت سختی‌بود که‌برپیکر انقلاب‌توده‌ها واردشد ودر نتیجه موجب گردیدتادرنظریهٔ انتقال کاریزما نیز تجدیدنظر شود. دراینجا بود که انظار دیگر باره متوجه رابطهٔ خونی‌رهبران کاریزماتیك با یکدیگر گردید ودر بازبینی‌تاریخ گذشته اعلام شد که کاریزمای‌پیامبر اگر چه بوسیله نصب و وصیت به علی(ع) انتقال یافته، لیکن ارتباط‌خونی همچنان مهمترین عامل این انتقال بوده است. کاریزمای پیامبر و علی(ع)در واقع ازطریق خون نیز به‌حسن(ع) وحسین (ع)منتقل‌شده است وجز علی(ع) دیگر رهبران کاریزماتیك،یاائمه واقعی شیعی، نمیتوانند جز فرزندان فاطمه (ع) باشند.اینگونه‌بود که مشروعیت رهبری‌محمدحنفیه،هاشم‌پسراو،ونیز مشروعیت‌حکومت‌خاندان‌عباسی به‌یکباره نفی شد و شیعه این‌بار توانست بنام ائمهٔ فاطمی خویش‌در برابر خلافت اسلامی وضع‌بگیرد.ولاء نبوی یکبار ازراه وصیت‌و یکبار از راه خون به‌ائمهٔ فاطمی منتقل شده بود وجز آنان هیچ کس نمی‌توانست داعیهٔ‌مشروعیت داشته باشد.

ازآن پس‌یافتن رهبر کاریزماتیك بسیار آسان‌تر بود وهمین

نکته موجب گردید که فاطمیون در سراسر دوران حکومت عباسیون بشدت تحت مراقبت قرار گیرند و از فعالیت سیاسی محروم شوند. ائمهٔ فاطمی شیعه از امام صادق (ع) به‌بعد همواره تحت مراقبت و شکنجه بودند و امکان فعالیت از آنان سلب شده بود. نهضت‌های‌شیعی نیز ناگزیرراه مخفی‌کاری در پیش گرفتند و «تقیه»، یا روش پنهان داشتن عقاید واقعی وتظاهربه‌همرنك جماعت بودن، بر زندگی آنان مسلط شد.

در هرحال اینهمه که گفتیم برای اثبات این نظر بود که مفهوم اسلامی کاریزما چیزی جز«ولاءنبوی» نیست که درتشیع به«ولاءعلوی» تغییرنام میدهد. لفظ «ولایت علی‌بن ابیطالب (ع)» معنائی جز«رهبری کاریزماتیك» آن امام ندارد و درتشیع براحتی می‌تواند بجای کلمهٔ «لااله‌الاالله»بنشیند،چراکه شیعه جزازراه کاریزمای علی(ع) نمی‌تواند به‌خداوند دست یابد. فرزندان فاطمه (ع) و علی (ع)، که در واقع فرزندان‌پیامبراسلام‌هستند، این «ولاء»را درخون خویش‌حمل می‌کنند و اتصال به‌آنها اتصال به خداوند بحساب می‌آید. از این‌روست که تا امروز نیز «سادات» اشرف افراد جامعهٔ مسلمانان و بخصوص شیعه بحساب می‌آیند ومقابرو اشیاء متعلق به‌آنان‌متبرك محسوب‌میشود.

اما گفتیم که اگر پس ازمرگ رهبر کاریزماتیك به‌پایان یافتن دورهٔ‌رهبری‌کاریزماتیك‌قایل شویم، آنگاه بایدبه‌تماشای شروع فراگرد تجزیهٔ ترکیبی بنشینیم که از گردهم آمدن مناصب وکارکردهای گوناگون فراهم‌آمده است. این اتفاق درعالم تسنن اسلامی رخ داده است. همانگونه که دیدیم بلافاصله پس از مرگ‌پیامبر(ص) این‌فراگرد

بصورت پیدایش منصب خلافت، که بنوعی متضمن مشروعیت سیاسی ازطریق اتکاء به‌سنت بود، آغازشد و رهبری‌سیاسی حساب خود را با سایرجنبه‌های رهبری کاریزماتیك جدا کرد. کاریزمای مشروع کننده ـ اگربتوان به‌چنین‌چیزی درحوزهٔ‌خلافت‌اسلامی قایل بود ـ نه‌به‌شخص رهبر که‌به‌منصب رهبری جامعه اسلامی تعلق داشت وسه خلیفهٔ نخست، و سپس خلفای‌اموی،با تکیه براین نکته،ونیز با استفاده از روش سنتی بیعت گرفتن، مشروعیت رهبری خود را فراهم میکردند. مرحلهٔ بعدی فراگرد تجزیه پیدا شدن قشرروحانیون بود که از یکسودر امرقضاء و از سوی دیگر درکار آموزش رسمی دست داشتند. آنان براساس کتاب مقدس اسلام و نیزمجموعهٔ باقی مانده از رفتارها وکردارها و گفتارهای پیامبر که «اخبار» یا «احادیث» خوانده میشد ـ و جعل و دروغ بسیار در آنها راه یافته بود ـ «فقه» سنی را پایه نهادند و به‌استخراج موازین زندگی اجتماعی پرداختند. رابطهٔ روحانیت سنی با خلافت اسلامی رابطه‌ای مسالمت آمیز بود، چراکه هردو در برابرخطری مشترك قرارداشتند که‌انقلاب شیعی توده‌ها نام داشت.

قدم بعدی درفراگرد تجزیه پیدایش رهبران باطنی‌بود که‌پیامبر اسلام را نه بعنوان رهبر سیاسی یا روحانی که بصورت رهبر باطنی مردم میدیدند وازاین‌روراه جانشینی این جنبه ازکار اورا پیش گرفتند. این عده که به‌نام صوفیه شهرت یافتند در پی آن بودند که بطور باطنی با «ولاءنبوی» متصل شوند وازآن‌طریق به‌مقام«فناءفی‌الله»،که بالاترین مدارج کمال باطنی محسوب‌میشد، برسند. جدا از ائمهٔ شیعیان، این عده که به‌لحاظ داشتن ادعای اتصال باعالم غیب صاحب‌کاریزما بودند

و به‌رهبری سیاسی وروحانی اعتنائی نمی کردند، خطری جدی برای مشروعیت رهبری‌سیاسی ورهبری روحانی جامعهٔ‌تسنن‌اسلامی‌محسوب میشدند وسالها طول کشید تا این رهبران تشخیص دادند که بهترین وضع گیری در برابرجاذبیت تشیع، که هرسه نوع رهبری را یکجا در وجودائمه جویا بود، تقویت همین تصوف است. درواقع باکوشش‌های امام محمد غزالی بود که نوعی آشتی بین رهبری‌های سه‌گانه باطنی، سیاسی وروحانی عالم تسنن پیش آمد و این دو رهبری اخیر کوشیدند تا،باتکیه‌برجاذبه‌های کاریزماتیك‌صوفیان و پیران و مشایخ خانقاه‌ها، قطبی‌در برابر جذابیت‌های رهبران تشیع بوجود آورند.

آنچه راکه گفتیم می‌توانیم چنین خلاصه کنیم که تسنن به‌لحاظ قایل شدن به‌اتمام دورهٔ رهبری‌کاریزماتیك‌روش تجزیهٔ منصب ترکیبی رهبری را در پیش گرفت و خلافت وروحانیت وخانقاه‌درپی تجزیه آن‌منصب‌پدید آمدندوبا یکدیگرروابطی متضاد یا تکمیلی پیدا کردند، حال آنکه تشیع با اصرار بر ادامهٔ دورهٔ رهبری کاریزماتیك و جستن رهبرانی فرهمند درهرعصر ازپیش‌آمدن این فراگرد تجزیه جلوگیری کرد و «امامت» هرسه قلمرو رهبری را درتحت نام «ولایت» در خود متمرکز داشت.

ازنتایج مهم آغاز این فراگرد تجزیه و پایان یافتن دورهٔ رهبری کاریزماتیك آن بود که منابع تفقه وتفکردرعالم تسنن اسلامی به قرآن و احادیث مربوط به‌پیامبر محدود شد، حال آنکه در تشیع، با قایل بودن به‌رهبری‌کاریزماتیك ائمه (ع)، خبررفتارها و گفتارهای آنان نیز جزئی ازحدیث محسوب شد و بدینسان منابع تفقه وتفکرشیعی بسیار

وسیع‌تر و متنوع‌تر از تسنن شد. ائمه تنها کسانی بودند که با تکیه بر کاریزمای خویش می‌توانستند مشکلات و پیچیدگی‌های قرآن و حدیث را روشن کنند، حال آنکه روحانیت سنی نظراً فقط حق داشت در درون منابع کار خود تفحص کند و بر طبق قوانین و اصول خاصی که در فصلی دیگر از آن سخن خواهیم گفت به مطالب مورد نیاز خود دست یابد.

یکی دیگر از درس‌هائی که دانشجوی جامعه شناسی سیاسی از تاریخ تشیع میتواند بگیرد آن است که فاصلهٔ بین ظهور دو رهبر کاریزماتیك مستقل از هم اما متعلق به یك جامعه نمی‌تواند خیلی کم باشد. بعبارت دیگر، هر رهبر کاریزماتیك کاملا جدید باید قرن‌ها شاید با رهبر قبلی فاصله داشته باشد، در غیر اینصورت رهبر کاریزماتیك جدید تنها در رابطه با رهبر پیش از خود می‌تواند عمل کند و در واقع وارث کاریزمای او محسوب خواهد شد. امامت در تشیع امری جدای از نبوت نیست، بلکه ادامهٔ آن و تکمیل کنندهٔ آن بحساب می‌آید. امامت و نبوت کلا دو صورت مختلف از یك امر واحدند که ولایت خوانده میشود. خداوند از طریق ولاء نبوی احکام خویش را «نازل» می‌کند و به کمك «ولاء امامی» به تشریح آنها می‌پردازد.

فصل سوم

غیبت و مفهوم سیاسی آن

یکی از جالب‌ترین تجربه‌هائی که، دربحث کاریزما، تاریخ شیعهٔ اثنی عشری به جامعه شناسی سیاسی عرضه میدارد مسئله غیبت امام‌است. فکر «غیبت رهبر کاریزماتیك» البته اختصاصی به‌شیعهٔ اثنی ـ عشری ندارد و حتی خیلی قدیم‌تر از اسلام است وشاید اساساً باید مسئلهٔ «غیبت» را یکی از قلمروهای وابسته به‌مسئله «کاریزما» دانست. لیکن درمتونی که به‌بحث دربارهٔ خصوصیات کاریزما اختصاص دارد چندان اشاره‌ای به‌این پیوند نمی‌بینیم.

ذکر یکی دو علت برای پیوندمفهوم کاریزماباغیبت شاید کافی باشد. نخست البته‌باید به‌خاصیت کاریزما در ارتقاء دادن خصوصیات آدم‌عادی و تبدیل او به‌یك‌انسان خارق‌العاده اشاره کرد. ذهنی که‌این خارق‌العادگی را می‌بیند و آن ارتباط‌با عالم‌ماوراءالطبیعه را حس می‌کند آشکارا نمی‌تواند بپذیرد که چنان آدمی نیز نظیر هر انسان

دیگر میمیرد و خاك میشود. پس او این مرگ‌را منکرمیشود،وحتی اگر بچشم‌ببیند که صاحب کاریزما را بسدرون خاك کرده‌اند یقین دارد که این نمایشی بیش نیست‌ولحظه‌ای دیگر او بسوی آسمان‌ها خواهدشتابید .علت دوم‌رابابد در خلاء هولناك و بلافاصله‌ای جستجو کرد که‌مرك صاحب کاریزماودر نتیجه انقطاع ارتباط با عوالم‌روحانی پیش‌می‌آورد. این خالی را هیچ چیز بلافاصله‌ای نمی‌تواند پر کند، بخصوص اگرشرایط اجتماعی ملازم باظهور رهبر کاریزماتیك‌برقرار باشد .بارهاشده‌است که‌عنوان غیبت‌رهبر کاریزماتیك‌از جانب‌اطرافیان اوطرح شده و باین‌وسیله‌از ظهور یك‌بحران سیاسی‌جلوگیری گردیده است.حتی بسرای طبیعی نشان دادن این‌غیبت یسا صعود بسه آسمان‌ها نمایش‌هائی واقع گرایانه نیزانجام میشده‌است. نظیرش‌را میتوان در داستان فرورفتن درخمرهٔ تیزاب یافت که به‌حسن‌صباح نسبت‌میدهند . بهر حال مسایل سیاسی همیشه یکی از علل طرح مسئلهٔ غیبت‌رهبر کاریزماتیك بوده‌است.

صعود به‌آسمان‌ها یا غیبت می‌تواند با مسئله دیگری هم ملازم باشدو آن وعدهٔ رجعت است. گاه رهبر کاریزماتیك به‌آسمان‌ها صعود می‌کند یا از دیدگان مخفی میشود تا در زمانی دیگر و درهنگام ظهور شرایطی خاص‌دیگرباره به‌میان جامعه بر گردد. این مفهوم «رجعت»نه تنها تاحدی دشواری تحمل مرگ‌رهبر کاریزماتیك را آسان می کند ، بلکه موجب میشود که آینده نیز به‌نام اومعنی‌وهدفی داشته باشد .

آنچه ذکر آن دراینجااهمیت دارد آنست که‌اگرذهنی‌توانست از جهان‌مادی وباورهای باصطلاح علمی امروز بیرون آیدو کاریزما

راهمچون‌امری‌واقعی قبول کند، آنگاه‌صعود یاغیبت رهبر کاریزماتیك نیز درجهان‌او امری خارق‌العاده اگرهست،نامنتظر نیست.

باری باز گردیم به‌موردشیعهٔ اثنی‌عشری . آنچه درایـن مورد اهمیت‌دارد آنست که علت غیبت نظیر آنچه تا کنون گفتیم نیست . همانگونه که‌دیدیم ائمهٔ‌شیعه‌اثنی‌عشری، پس‌از خیانت‌عباسیون به‌انقلاب شیعه،وپس‌از آنکه در میان شیعیان فاطمی بودن جزء شرایط‌اعلام شدهٔ امامت‌شناخته‌شد ، دیگر فرصت آن رانیافتند تامستقیماً به‌رهبری توده‌ها درانقلاب‌های اجتماعی بپردازند . آنان‌از بدوتولد بعنوان امام‌شناخته شده‌بودند و زیرنظرقرار داشتند. بدینسان پس از امام جعفرصادق (ع) دیگرفرصت رهبری سیاسی واجتماعی علنی‌برای‌ائمهٔ شیعه پیش نیامد ورشتهٔ‌ارتباط آنان بامردم‌همراه‌تولد وامامت‌هرامام تازه بریده‌تر شد . حتی‌ولایتعهدی امام هشتم نیزازاین‌خصلت عاری نبود و کار نظارت بر ارتباطها و مباحثات همچنان ادامه داشت . ائمهٔ دیگر بطور مستقیم رهبری مبارزات را برعهده نداشتند و از عهد نهمین امام«انتظار فرج» بهترین‌عمل شیعیان شناخته‌شد . این فرج را خروج یکی از ائمهٔ‌آینده ممکن میکرد و چون شرایط این خروج آماده‌نبود و بیم آن میرفت که این امام نیز به‌قتل‌رسیده و شهید گردد رشتهٔ امامت در دوازدهمین امام به‌پایان آمد واین آخرین رهبرشیعیان درهمان اوان کودکی ، وبقولی درپنج سالگی ، ازدیدگان پیروانشان مخفی شد . تا هفتاد سال کسانی بودند که به‌اعتقاد پیروان با امام ارتباط داشتند و باصطلاح «باب» یا «نایب» امام‌خوانده‌میشدند، لیکن بامرگ‌آخرین‌نایب این‌امکان‌ارتباط نیز ازدست رفت وغیبت صغرای امام به غیبت کبرای‌او تبدیل شد .

از نقطه‌نظر جامعه شناسی نکتهٔ حائز اهمیت آن است که این رهبر کاریزماتیک به‌غیبت پیوسته برخلاف سایر رهبران کاریزماتیک شناخته شده ، نه‌رهبری نهضت خاصی را بعهده داشت و نه اعضاء آن نهضت او را دیده و مستقیماً با او سروکار داشتند. دراینصورت ، در یك مقیاس کوتاه مدت ، فقدان یك چنین رهبری نمی‌توانست واجد نتایج مهمی برای جامعه باشد و به‌عبارت دیگر آن خلاء هولناکی را که‌از آن سخن گفتیم بوجود آورد. پیروان او در لحظهٔ غیبت اقلیتی کوچك بودند که‌حالت‌رزمندگی‌علنی‌خودرا ازدست داده وبا توسل به «تقیه» در دل اکثریت‌های غیرشیعی‌بسر می‌برند . فی‌الواقع آنچه که‌باظهوررهبران کاریزماتیك‌ملازمه‌دارد آنزمان وجودنداشت‌وغیبت‌اساساً می‌توانست نتیجهٔ طبیعی چنین پیش آمدی‌باشد . اما از نقطه نظر یك مقیاس بلند مدت،نتایج سیاسی این غیبت بسیاربوده است.

ازآنجا که‌غیبت امام آخرین ملازم بود بااین‌وعده کـه روزی جهان چشم بدیدار جمال‌این ناجی‌روشن خواهدکرد، برخلاف آنچه درعالم تسنن اتفاق افتاد مسئله این‌نبود که کاریزمای شخصی رهبر بـا مرگ قطعی اوتبدیل به کاریزمائی غیرشخصی شده‌باشد . این کاریزما در کلیت‌خود وجود داشت وهیچگونه نیاز بلافاصلهٔ سیاسی یاقضائی وفقهی نیز موجود نبود که در نتیجهٔ آن فراگرد تجزیه کاریزما آغاز گردد. اولین‌نتیجهٔ مهم‌این باصطلاح «تعلیق» ـ ونه «توقف» ـ کاریزما آن بود که «مشروعیت» هرگونه‌رهبری‌درتمام طول غیبت امام مـورد سؤال قـرار می گرفت ، خواه‌این رهبری ازآن گـروه‌شیعه بـاشدو خواه‌سنی.رهبری به‌امامی تعلق داشت که کلا ازاین عالم‌رخت‌برنبسته

ودرنتیجه‌کاریزمای خود را به‌سیرتجزیه رها نکرده بود. این رهبرزنده بود، ناظر برکار عـالم و پیروان خویش، و هرزمان کـه خود منـاسب تشخیص میداد می‌توانست باز گردد و رهبری علنی‌ومستقیم را بدست گیرد. پس بـا وجود این «حـاضرغـایب» هیچ کس نمی‌تـوانست با مشروعیت رهبری‌سیاسی یا قضائی یا فقهی رابطورکامل درقبضهٔ‌اختیار خود درآورد.

عمق این مسئله را مثلا در بقدرت رسیدن شاهان آل‌بویه میتوان یافت که بلافاصله پس از غیبت امام تا بغداد ـ مـرکز خلافت سنی ـ تاختند وخلیفه را دست نشاندهٔ خودکردند. آنان شاهان شیعی مذهب بودند، به‌امامت علی (ع) وفرزندانش اعتقاد داشتند، اما در عین حال نمی‌توانستند همچون مثلا خلفای سه‌گانهٔ نخست، و سپس امویان و عباسیون، خود را«خلیفهٔ امام» معرفی کنند و باین ترتیب و از راه این اتصال مشروعیت خویش را بدست‌آورند. بهمین دلیل هم بود که‌آنها خلافت بغداد را بـرنیانداختند ومنصب فرمـاندهی را از دست خلیفهٔ بغداد گـرفتند.پس منبع مشروعیتشـان در عین شیعی بودنشان هویتی شیعی نداشت.

تجربهٔ آل بویه بوسیلهٔ ترکانی که پس از آنان زمام اختیارعالم اسلام را بدست گرفتند نیزتکرار شد و آنان اگرچه‌کوشیدند تا تحت عناوینی نظیر«ظل‌الله» نوعی استقلال مشروع را برای خود دست و پا کنند، اما درهمه حال به‌حفظ خلافت بغداد و گرفتن منصب فرماندهی ازدست خلیفه میکوشیدند.

مطـالعهٔ جبههٔ شیعهٔ اثنی‌عشـری، و بخصوص روشنفکران این

شیعه، نسبت بـه‌اینگونه رهبران حـائز اهمیت است. آنان در مقـابل سلاطین سنی «تقیه» می کردند، و در برابرسلاطین«شیعه» راه مسالمت را پیش می گرفتند ودرهمه حال براین مشعر بودند که هیچکدام این‌ها دارای مشروعیت واقعی نیستند. ازنظرآنان هرآن حاکمی که راه عدل و داد را پیش میگرفت قابل تأیید بود، امـا این تأیید ربطی به‌تصدیق مشروعیت حکومت اونداشت.

یکی از مهمترین جلوه‌هـای این طرز تلقی را میتوان در مسئلهٔ «نمازجمعه»یافت.نمازجمعه ازواجبات دین اسلام است، لکن درتشیع وجوب این نماز با حاضر بودن امام عصر پیوند زده شده است، ودر نتیجه یکی ازجنجالی ترین مباحث در تشیع اثنی عشری آن است که درعهد غیبت امام‌آیا «نمازجمعه» واجب است یا نه. اکثریت متفکران شیعه معتقد بوده‌اند که چون رهبری نماز جمعه با امام راستین است و این امام غایب می‌باشد لذا نمی‌توان به‌وجوب‌آن قایل بود. درمذهب تسنن البته خلیفه ونیزسلطان وقت «امام» محسوب شده و رهبری نمـاز جمعه را برعهده داشته‌اند ولذا این‌نمازدرعالم تسنن‌تعطیل‌نشده است. حال آنکه تعطیل آن درشیعه خود می‌تواند بعنوان نفی امامت خلیفه و سلطان- به‌معنی رهبری عام- باشد.

نتیجهٔ مهم دیگرغیبت‌امام‌تشیع اثنی عشری این بود که دردرون جامعهٔ معتقد به‌این غیبت نیز امکان ظهوررهبران‌کاریزماتیک کم و بیش از بین رفت، چراکه هیچ‌کس، چه از برون و چه در درون این جامعه نمی‌توانست برای ادعای رهبری خود مشروعیت قـابل پذیرشی‌فراهم آورد. این‌امرمآلا به«غیرسیاسی» شدن‌جامعهٔ‌کوچک شیعیان اثنی‌عشری

انجامید، رنك نهضت سیاسی را از آن گرفت، وتشیع اثنی عشری را بیش از پیش مبدل به مذهب یك فرقهٔ خاص کرد ودردرون این تشیع مقدمات ظهورچیزی پدیدآمد که امروزه گاه از آن تحت عنوان «شیعهٔ صفوی» نام می‌برند، حال آنکه این تشیع ضرورتـاً به صفویه مربوط نیست و پیدایش حکومت صفوی تنهانقطهٔ بروزوظهوراین نوع تشیع در یك مقیاس وسیع سیاسی ـ اجتماعی محسوب میشود. تشیع عهد غیبت دردایرهٔ بسته‌ای گرفتارآمده‌بود که عمل سیاسی را عقیم وزایش نیروهای رهبری اجتماعی راکم و بیش ناممکن میکرد. بخصوص که همهٔ دستگاه‌های سیاسی در دست اهل تسنن بود و کسی از شیعه بطور صریح بدان راه نداشت.

این دایـرهٔ بسته را حملهٔ مغول به سرزمین‌هـای اسلامی درهم شکست. مغول‌ها دوخصم نیرومند دربرابرخود داشتند،نخست‌سلطنت ترکان بود وپیوند دیرینه‌اش با خلافت بغداد ودیگری تشیع اسماعیلی که برتوده‌های ناراضی حکم میراند. پس این هردو بدست مغول‌هـا درهم شکستند و درخاکستر آنها برای نخستین بار روشنفکران اثنی- عشری فرصت خودنمایی یافتند و سیرتاریخ یکباره آنان را به صحنهٔ سیاست‌کشاند. آنان البته برای مغول‌هـا نیز نمی‌توانستند مشروعیتی قایل باشند، پس اگرچه‌کوشیدند شیعهٔ اثنی عشری را در دربـارهای مغول به‌رسمیت بنشانند ـ وگاه نیزدر این‌کارتوفیق یافتند ـ اما برای مشروعیت سلطنت مغول هیچگونه منشاء مشروعیت اسلامی نمی‌شد یافت. بدینسان‌مغول‌هاهمچنان‌برمشروعیت سنتی ایلی خودتکیه‌داشتند ودرنتیجه مسند امام را «غصب»کرده بودند. سرگردانی همچنان‌ادامه

شیعه، نسبت به‌اینگونه رهبران حائز اهمیت است. آنان در مقابل سلاطین سنی «تقیه» می کردند، و در برابر سلاطین «شیعه» راه مسالمت را پیش می گرفتند ودرهمه حال براین مشعر بودند که هیچکدام این‌ها دارای مشروعیت واقعی نیستند. ازنظر آنان هر آن حاکمی که راه عدل و داد را پیش میگرفت قابل تأیید بود، اما این تأیید ربطی به‌تصدیق مشروعیت حکومت او نداشت.

یکی از مهمترین جلوه‌های این طرز تلقی را میتوان در مسئلهٔ «نمازجمعه» یافت. نمازجمعه ازواجبات دین اسلام است، لکن درتشیع وجوب این نماز با حاضر بودن امام عصر پیوند زده شده است، ودر نتیجه یکی ازجنجالی ترین مباحث در تشیع اثنی عشری آن است که درعهد غیبت امام آیا «نمازجمعه» واجب است یا نه. اکثریت متفکران شیعه معتقد بوده‌اند که چون رهبری نماز جمعه با امام راستین است و این امام غایب می‌باشد لذا نمی‌توان به‌وجوب آن قایل بود. درمذهب تسنن البته خلیفه ونیزسلطان وقت «امام» محسوب شده و رهبری نماز جمعه را برعهده داشته‌اند ولذا این‌نمازدرعالم تسنن‌تعطیل‌نشده است. حال آنکه تعطیل آن درشیعه خود می‌تواند بعنوان نفی امامت خلیفه و سلطان ـ به‌معنی رهبری عام ـ باشد.

نتیجهٔ مهم دیگرغیبت‌امام‌تشیع اثنی عشری این بودکه دردرون جامعهٔ معتقد به‌این غیبت نیز امکان ظهوررهبران‌کاریزماتیك کم و بیش از بین رفت، چراکه هیچ‌کس، چه از برون و چه در درون این جامعه نمی‌توانست برای ادعای رهبری خود مشروعیت قابل پذیرشی‌فراهم آورد. این‌امرمآلا به «غیرسیاسی» شدن‌جامعهٔ‌کوچك شیعیان اثنی‌عشری

انجامید، رنك نهضت سیاسی را از آن گرفت، وتشیع اثنی عشری را بیش از پیش مبدل به مذهب یك فرقهٔ خاص کرد ودردرون این تشیع مقدمات ظهورچیزی پدید آمدکه امروزه گاه از آن تحت عنوان «شیعهٔ صفوی» نام می‌برند، حال آنکه این تشیع ضرورتاً به صفویه مربوط نیست و پیدایش حکومت صفوی تنهانقطهٔ بروزوظهوراین نوع تشیع در یك مقیاس وسیع سیاسی ـ اجتماعی محسوب میشود. تشیع عهد غیبت دردایرهٔ بسته‌ای گرفتار آمده‌بودکه عمل سیاسی را عقیم وزایش نیروهای رهبری اجتماعی راکم و بیش ناممکن میکرد. بخصوص که همهٔ دستگاه‌های سیاسی در دست اهل تسنن بود وکسی از شیعه بطور صریح بدان راه نداشت.

این دایرهٔ بسته را حملهٔ مغول به سرزمین‌های اسلامی درهم شکست. مغول‌ها دوخصم نیرومند دربرابرخود داشتند، نخست‌سلطنت ترکان بود وپیوند دیرینه‌اش با خلافت بغداد ودیگری تشیع اسماعیلی که برتوده‌های ناراضی حکم میراند. پس این هردو بدست مغول‌ها درهم شکستند و درخاکستر آنها برای نخستین بار روشنفکران اثنی‌ـ عشری فرصت خودنمایی یافتند و سیرتاریخ یکباره آنان را به صحنهٔ سیاست کشاند. آنان البته برای مغول‌ها نیز نمی‌توانستند مشروعیتی قایل باشند، پس اگرچه کوشیدند شیعهٔ اثنی عشری را در دربارهای مغول به‌رسمیت بنشانند ـ وگاه نیزدر این کارتوفیق یافتند ـ اما برای مشروعیت سلطنت مغول هیچگونه منشاء مشروعیت اسلامی نمی‌شد یافت. بدینسان‌مغول‌هاهمچنان‌برمشروعیت سنتی ایلی خودتکیه‌داشتند ودرنتیجه مسند امام را «غصب» کرده بودند. سرگردانی همچنان‌ادامه

داشت، اما افق‌های سیاست برای تشیع اثنی عشری بازتر شده بود.

صوفیان صفوی در چنین موقعیتی بود که به‌سرگردانی‌ها خاتمه دادند. «اسماعیل صفوی» را نمیتوان با هیچ یك از سلاطین اسلامی پیش ازاومقایسه کرد. او برای مشروعیت خویش به‌هیچ فرضیهٔ سیاسی رایجی تکیه نکرد، بلکه مدعی داشتن «کاریزما» شد. این کاریزما میتوانست همه مشکلات را حل کند. او ادعا میکرد که شیعه است و به امامت دوازده امام ایمان دارد، اما در عین حال او «پیر» خانقاه بود و، با تکیه بر اتصال کاریزماتیکی که«پیر»ها مدعی آنند، خود را ازکسب فیوضات آسمانی محروم نمیدانست. از سوئی دیگر مدعی بود که با ائمهٔ شیعه اتصال دارد و آنان اورا به‌کسب قدرت سیاسی و رسمی کردن تشیع اثنی‌عشری مأمورکرده‌اند، و بالاخره اینکه با تکیه بر ادعای سیادت ـ یعنی فاطمی بودن ـ بنوعی خود را میراث بر ائمه میدانست.

اینگونه بود که‌مشروعیت صفویه درحوزهٔ تفکرتشیع‌اثنی‌عشری تلویحاً پذیرفته شد. جالب توجه است که بدانیم هرآنچه تشیع اثنی عشری با آن‌ها مبارزه کرده بود اینك بمدد خروج این تشیع از بن‌بست تاریخی خود آمده بودند: همانگونه‌که گفتیم تصوف چندان ربطی به‌تشیع اثنی عشری نداشت، اما درآن زمان مرشد اعظم خانقاه صفوی تشیع اثنی عشری را رسمی اعلام میکرد و خود را جانشین امام میدانست.

رسم بر این است که قایل شدن به‌مشروعیت قطعی سلطنت شاهان صفوی ازجانب بزرگان اثنی عشریه اکنون انکارشود و چنین

بیان گردد که‌آنان‌چون دیدند که شاهی بنام ائمه حکم میراند، تشیع اثنی عشری را ـ که مذهب حقه است ـ رسمی می کند، و در احترام به شعائر آن میکوشد، درتقویت او کوشیده و با او به‌همکاری مسالمت ـ آمیز پرداختند، امااین همکاری‌بمعنی شناختن مشروعیت‌کامل‌حکومت اونیست وبهرحال اونیز «غاصب» حق امام است، اما این غصبی است که با سوء نیت و سوء استفاده همراه نیست. پس حکومت او شرعاً حکم غصب را دارد، اما غصبی که میتوان به دیدهٔ اغماض بر آن نگریست.

بنظر می‌رسد که این ادعا درست نباشد، چراکه پس از حملهٔ افغان ها و اضمحلال حکومت صفوی دیگرباره مشروعیت حکومت همهٔ مدعیان ـ چه سنی وچه شیعه ـ مطرح شد و به تصریح اشاره رفت که آنان غاصب «حق» شاهان صفوی هستند. قایل شدن به این‌حق‌خود نشانهٔ آن است که مشروعیتی هم درکاربوده است. درعین حال‌میتوان به پیدایش منصب «امام جمعه» درعهد صفویه اشاره کرد که تلویحاً نشانهٔ مشروعیت‌رهبری سلاطین صفوی است، لکن پس ازآنان به‌این منصب با خوش‌بینی نگریسته نشده است. بهرحال در تاریخ موارد متعددی را می‌یابیم که‌کسانی بعنوان بازماندگان صفویه قیام‌کرده‌اندو توانسته‌اند انظار را بخود جلب کنند. حتی میدانیم که‌کریم‌خان‌زند ازآنرو خود را پادشاه نخواند که وسیله‌ای‌برای اثبات مشروعیت‌ادعای خویش نداشت و بنام‌کودکی از خاندان صفوی حکومت میکرد. قاجاریه نیز با همین مشکل روبروبودند، حتی با تکیه بر این داستان که جدشان نه‌یك قاجار که فرزند شاه سلطان حسین بوده است ودرایل

قاجار بزرگ شده، می‌خواستند تا با صفویه ارتباط خونی پیدا کنند. حتی فتحعلیشاه قاجار قصد داشت بهنگام تاجگذاری، باافشای این اتصال، بنام شاه صفوی برتخت بنشیند اما رؤسای قاجار مانع این کار شدند. بهرحال شاهان قاجار تا انقلاب مشروطیت همچنان بعنوان غاصب حق امام از یکسو و سلسلهٔ صفویه ازسوی دیگر گرفتار نداشتن مشروعیت بودند. درواقع پس ازانقلاب مشروطه‌وتدوین‌قانون اساسی و«قانونی» شناختن سلطنت قاجاریه بود که‌مشکل این سلسله ازنقطه نظرمشروعیت حل شد و سلطنت قاجاریه بعنوان سلطنتی که واجد «قانونیت» است شناخته شد.

ودر واقع‌تنها‌باانقلاب مشروطه‌است که تاریخ « مشروعیت » حکومت‌ها به‌پایان می‌رسد و دورهٔ «قانونیت» آنها آغاز میشودومنشاء حقانیت حکومت‌ها از داشتن اتصال مستقیم باآسمان بریده میشود،هر چندکه بهرحال این اتصال، به‌لحاظ حضور تشیع اثنی‌عشری در متن قانون اساسی، همچنان وجود دارد، اماموهبت الهی سلطنت را پادشاه مستقیماًدریافت نمی‌کند، بلکه این‌موهبت ازآن ملت است و ملت آن‌را به‌پادشاه تفویض می‌نماید.

آنچه توجه به‌آن در اینجا اهمیت دارد آن است‌که با پیدایش قانون اساسی درایران دیگر اشاره‌ای به «امام»وجود نداردومشروعیت سلطنت ازخداوند به ملت و ازملت به‌پادشاه می‌رسد. باین‌ترتیب‌می‌توان گفت که قانون اساسی ایران با ظرافت خاصی از مشکل تعلیق کاریزمای امام غایب گذشته است و به تشتت‌ها وسرگردانی‌های حاصل از این تعلیق‌که هرگونه حکومتی را «غصبی» اعلام می‌کند خاتمه

داده است.

اما مسئلهٔ تعلیق‌کاریزما دارای نتایج سیاسی‌مهم دیگری‌هم‌هست ازجمله اینکه اگرچه این تعلیق موجب شده تا نوعی امتناع از عمل سیاسی در تشیع اثنی‌عشری ظاهر شود لکن همیشه امکان عمل سیاسی شدید دردل این تشیع وجود دارد وکافی است تا راه حلی برای فعال کردن‌آن کاریزما که گفتیم یافت شود تا دیگرباره کسانی، با تکیه بر کاریزمای فعال‌شده، دست به انجام حرکات سیاسی واجتماعی بزنند.

یکی ازراه‌های تحقق بخشیدن به این امکان جستن وسایلی برای دست یافتن به‌امام‌غایب بوده است. انجام این‌کار را در تاریخ به‌چند صورت می‌توانیم ببینیم. نخست باید به‌آن دسته از مبارزات اجتماعی اشاره کرد که تحت نام انتظار ظهورامام انجام میشده، مثلا درتاریخ‌میخوانیم که مردم شهرهای مختلف، به‌علامت‌اعتراض‌سیاسی، اسبی را زین‌کرده وروز جمعه (که در احادیث روز ظهور امام غایب است) آن را به بیرون شهربرده و درانتظارامام می‌ماندند. این‌حرکت که بطورصریح عملی سیاسی محسوب میشود درعین حال دل شرکت کنندگان حرکت‌را به‌ظهور رهبرکاریزماتیکی که قرن‌ها منتظراوبودند گرم میکرده است.

راه‌دوم‌این بوده است‌که مدعیان‌رهبری، برای اثبات‌مشروعیت ادعای خویش، خود را «باب» امام معرفی میکرده‌اند. این ادعا براین فرض مبتنی بوده است‌که اگرچه امام غایب است‌لکن امکان برقراری ارتباط با او وحتی گرفتن مأموریت ازجانب او بهیچ روی ازبین‌نرفته است. بهمین دلیل ما تا به امروز نیزبه‌کسانی برمیخوریم که یا خود

مدعی تشرف به‌حضور امامند و یا دیگران این اعتقاد را نسبت بایشان دارند. مثلا بخش مهمی از کتاب «منتهی‌الآمال» شیخ عباس قمی بـه ذکر نام کسانی اختصاص‌دارد که درزمان غیبت امکان‌یافته اندبحضور امام تشرف حاصل کنند. کسانیکه با طرح این تشرف قصد عمل‌سیاسی داشته‌اند اغلب‌خود را «باب» امام نامیده‌اند. مشهورترین حادثهٔ‌مربوط به‌این‌نوع‌به‌ادعای سیدعلیمحمدشیرازی‌مربوط میشود وفتنه‌ای که‌او در عهد سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار براه انداخت.

راه سوم آن است که مدعی رهبری جامعه یکباره خودراهمان امام منتظرغایب معرفی کند. در این مورد نیزبـه حـوادث تـاریخی متعددی برمیخوریم و ازجمله بازمیتوان بهمان قضیه فوق اشاره کرد ، زیرا سیدعلیمحمد مزبور پس‌از اینکه ابتدا خودرا «بـاب» امـام زمان معرفی کرد، یکباره مدعی شد که خودآن امام است. آنچه تحقق‌چنین ادعائی راکمتر قرین توفیق میکند تصریح احادیث تشیع اثنی عشری است براینکه امام غایب همان فرزند حضرت امام حسن عسگری (ع) است، وهم‌اوست که درپایان عهد غیبت دیگرباره ظهورمی کندوجهان را پرازعدل وداد میسازد.

بهرحال ازنقطه نظرسیاسی مهم آنست که‌توجه کنیم، بـا وجود بن‌بستی که غیبت امام‌وتعلیق‌کاریزمادردرون جامعهٔ‌شیعه بوجودآورده، درطول تاریخ هرکجا که شرایط اجتماعی ظهوریك رهبرکاریزماتیك را ایجاب می کرده است‌ضرورت‌ها، بصورمختلف ، پیدایش نظریه ها و ادعاهای توجیه‌کننده و مشروعیت تـراش متعددی را دیکته میکرده است . به‌عبارت دیگردرهرمورد ازاین موارد تاریخی برای درك علت

را باید درجستجوی زمینه وشرایط اجتماعی‌خاصی بودکه به‌اینگونه حرکات می‌انجامیده است.

یکی از مهمترین مواردی‌که در طی آن کوشش شده تا با تکیه بر مباحث‌نظری‌به‌بن‌بست‌تعلیق کاریزمای امام خاتمه‌داده‌و آنرابداخل جماعت باز گردانده وحالت استمراری به‌آن بخشند مورد شیخ‌احمد احسائی‌ست. شیخ‌احمد احسائی‌در عهد فتحعلیشاه قاجار براین نکته احتجاج کرد که‌اصل‌غیبت‌نمی‌تواندمانع‌استمرارفیض‌وباعث‌محرومیت جماعت‌از آن‌باشدواگرچه امام‌غایب است‌لکن‌مسلماًباید مسیری برای ادامهٔ رسیدن فیض امامت وجود داشته باشد. او این راه را در وجود کسی جست که«رکن رابع»نام گرفت ؛ «رابع» از آن جهت که پس‌از سه رکن دیگرواجد کاریزما قرار میگرفت ، یعنی خداوند ، پیامبر و امام.این «رکن رابع» در واقع کسی‌بودکه فیض کاریزما را از ناحیهٔ مقدسهٔ‌امام غایب دریافت میداشت وبـه‌لحاظ آن می‌تـوانست مدعی مشروعیت رهبری جامعهٔ شیعه باشد.ازدل همین مطالب ومباحث‌نظری بودکه سیدعلیمحمد ادعای بابیت وسپس‌امامت خود را مطرح کـرد، امانتیجهٔ دیگر آن‌بوجود آمدن یك امکان دائمی برای استفاده ازفیض امامت بودکه‌بوسیله شاگرد شیخ‌احمد،یعنی‌سید کاظم رشتی،بصورت پیدایش «مکتب شیخیه» وحضوردائم یك «رکن‌رابع» درآمد.

اما تجربهٔ مکتب شیخیه، و همچنین تجربهٔ فرقهٔ‌اسماعیلیه‌درعهد قاجاریه، ونیز تجربهٔ‌همهٔ سلسله‌های باطنی ، به‌دانشجوی جامعه شناسی سیاسی می‌آموزدکه استمرار وجود کاریزما در جامعه،اگـرملازم بـا شرایط خاص‌اجتماعـی نباشد ،همهٔ‌خصلت‌های انقلابـی و بنیادشکن

کاریـزما و رهبری کاریـزماتیك را ازبین می‌برد. رابطهٔ همه اینگونه نهضت‌ها با دستگاه‌های سیاسی ونظم‌موجودوقت‌خودنشان دهندهٔ فقدان خصلت‌های ویرانگرانهٔ کاریزماتیك در آنهاست.

به‌عبارت‌دیگر شاید علاوه بر کاریزمای شخصی و کاریزمای غیر شخصی بتوان بوجود نوع سومی از کاریزما نیز قایل بود که خصلتی «نیمه‌شخصی ـ نیمه‌غیرشخصی» دارد . در این نوع کاریزما هم با یك «منصب» کاریزماتیك روبروهستیم وهم بایك رهبر کاریزماتیك. اما از آنجا که درمباحث قبل دیدیم که‌این‌دونوع کاریزما ذاتاً بـایکدیـگر تخالف دارند و کاریزمای شخصی امری «ضدمنصب» است، پس‌وقتی این‌دو در وجود یك شخص جمع آمد حاصل کار امری‌خنثی ازلحاظ سیاسی‌خواهدبود، بخصوص که استمرار وضع موجود ملازمهٔ ظهور کاریزمارا باشرایط‌اجتماعی‌خاص ازبین‌برده باشد.

اگـر تجربهٔ ادعای سیدعلیمحمد شیرازی کم‌وبیش واجد خصوصیاتی کاریزماتیك بود، تجربهٔ‌سید کاظم تنها به‌ظهور نوع‌خاصی از سلسله‌های باطنی انجامید که‌در طول تاریخ همچون همهٔ سلسله‌های صوفیانه، نه برعلیه وضع ونظم موجود که برله آن‌فعالیت داشته‌اند. از این‌نقطه نظر جالب‌است که بدانیم‌اکثراً شاهان قاجار و اشراف دورهٔ حکومت آنان‌تعلق خاصی به‌شیخی گری‌داشته‌اند.

باری‌نتیجه گیری کنیم که «کاریزمای ناب» ضدنظم موجود و در عین‌حال، بقول‌ماکس‌وبر: «مخالف همهٔ فعالیت‌هـای منظم اقتصادی و شغلی برای رهبر کاریزماتیك است»[1] وتنها به‌ادعای رهبر کاریزماتیك مشروعیت می‌بخشد، اما پس‌ازمرگ‌او این کاریزما بدوصورت «غیـر

1 —WME — 1114

شخصی» و «شخصی ـ غیرشخصی» بـکار ادامـه میدهد. درمورد اول منصب کاریزماتیك بوجودمی‌آید ورهبری به‌فعالیت‌های منظم‌اقتصادی وشغلی می‌پردازد، ودرصورت دوم بوجود آورنـدهٔ‌چیزی میشود کـه ماکس‌وبر آن‌را «قدیم‌ترین‌مشاغل» می‌خواند[1]، شغلی که‌از آن‌جادوگران، غیبگویان و رهبران باطنی جوامع است.

1— WMS—45

فصل چهارم

رسمی شدن مذهب

همانگرنه که گفته شد غیبت امام (ع) موجب تعلیق کاریزما شد واین تعلیق خودموجب شد که کاریزمای امام بلافاصله درمعرض فراگرد تجزیه‌قرارنگیرد. به‌عبارت‌دیگربا غیبت امام از او «منصبی» باقی ماند که هیچ آدم عادی‌را یارای اشغال آن‌نبود. این مسئله باعث شد که، بر خلاف عالم تسنن، درتشیع اثنی‌عشری‌ازدرون منصب مزبورمنصب‌های سه گانهٔ رهبری سیاسی، روحانی و باطنی بلافاصله بیرون نیاید. اما اگر چه شیعیان اثنی‌عشری اقلیتی محروم ازقدرت‌سیاسی بودند، لکن در امور روزمرهٔ خویش ناگزیر بودند تابه‌کس یاکسانی مراجعه کرده و کسب تکلیف نمایند. دراین مورد البته سفارش‌هایی‌هم ازامام غایب، بوسیله نواب اربعه، دردست بود؛از جمله‌اینکه شیعیان درعهدغیبت باید برای‌مسایل مبتلابه خود به روایت‌کنندگان احادیث ائمه (ع) مراجعه‌می‌کردند. این امر موجب گردید که در بین شیعیان

عدهٔ زیادی به‌جمع آوری وتدوین کتب‌روایات واخبار واحادیث‌شیعی بپردازندومردم‌نیز درمواقع‌احتیاج‌به‌ایشان مراجعه‌کرده و پاسخ‌مشکل خود را از بین احادیث جمع آوری شده بیابند.

کوشش برای استخراج پاسخ مناسب‌ازبین‌احادیث‌موجود در اسلام«اجتهاد» نام دارد و کسی که‌قدرت آن‌رابیابد تا براساس اصول معینی به‌کاراستخراج پاسخ و راه‌حل دست زند «اصولی»و «مجتهد» خوانده میشود. پس‌کسانیکه جهان بینی وعمل خود را براساس‌به اصطلاح «علوم ائمه (ع)» استوار میکردند یا به جمع آوری حدیث مشغول‌بودند،یابه‌تدوین‌اصول‌استخراج‌احکام،ویابه‌خودعمل‌استخراج. اما درهرحال از آنجاکه‌از یکسو قدرت سیاسی در دست آنان نبود ونیز آنان باقدرت سیاسی پیوند نداشتند وهمچنین چون باوجود قایل بودن به‌حضور امام نمیشدکسی‌را برای‌رهبری جامعه‌بر گزید، حوزهٔ عمل این‌محدثین،فقها،اصولیون ومجتهدین بسیارتنگ‌و کم‌دامنه بود. بااینهمه میتوان گفت که‌اگر درعالم تسنن به‌لحاظ اولویت امورسیاسی فراگرد تجزیهٔ کاریزمای پیامبر اسلام باظهور منصب رهبری سیاسی آغاز شد، درعالم تشیع این‌فراگردکم‌وبیش با ظهور منصب رهبری روحانی‌آغاز گردید. امااین‌رهبری‌از آنجا که‌دارای هیچ‌ارتباط‌صریحی باکاریزمای امام‌نبود وبر«علم» صاحب منصب مورد نظر تکیه داشت امری‌بود کاملا غیر کاریزماتیك.

باحملهٔ مغول، درآمیختگی مذاهب‌باهم، تساهلی که مغولان در مورد شیعهٔ‌اثنی‌عشری اعمال میکردند،ونیز خطرناك بودن‌تظاهر به‌سنی یااسماعیلی‌بودن، همه‌وهمه موجب گردید که گرایشی درصوفیه و

باطنیهٔ اسماعیلی نسبت به اثنی عشری شدن بوجود آید و بدینسان در این عهد نوعی تصوف شیعی پا گرفت و سلسله‌های صوفیان و باطنیه شیعی پیدا شدند. با توجه به باطنی بودن اساس کار این سلسله‌ها و آمدنشان بداخل شیعهٔ اثنی عشری، نوعی رهبری باطنی نیز در این تشیع پیدا شد که پیش از آنکه حاصل فراگرد تجزیهٔ کاریزمای امام باشد، ناشی از جانشین شدن یك منبع مشروعیت دیگر بجای آن بود.

بقدرت رسیدن صفویه و رسمی شدن تشیع اثنی عشری در ایران به یك معنی معادل است با پیدایش منصب رهبری سیاسی در تشیع اثنی-عشری. اما همانگونه که دیدیم صفویه برای اثبات مشروعیت رهبری خود توانستند از نوعی کاریزمای خاص استفاده کنند که در محتوای ادعاهای شاه اسماعیل صفوی نهفته بود.

در واقع پیدایش مناصب گوناگون رهبری شیعی در عهد صفوی علاوه بر آنکه حاصل فراگرد تجزیهٔ کاریزمای امام محسوب میشود، بیشتر ناشی از تجزیهٔ کاریزمای نخستین پادشاه صفوی می‌باشد. او بود که از یکسو رهبری سیاسی محسوب میشد و از سوی دیگر رهبری باطنی و مرشد اعظم خانقاه. آنچه در واقع او کم داشت مقام رهبری روحانی و تشریعی بود. این کمبود از طریق دعوت علمای شیعی به ایران رفع شد، و از آنجا که این علماء در ایران چندان ریشه نداشتند، مجبور بودند برای ادامهٔ کار خود بقدرت شاه صفوی تکیه کنند.

بدین ترتیب همچنانکه کاریزمای شاه صفوی رو به تجزیه نهاد و شاهان صفوی رفته رفته مبدل به رهبرانی صرفاً سیاسی شدند، دستگاه‌های درویشی و رهبری باطنی از یکسو و دستگاه روحانیت از سوی دیگر

نضج گرفتند. و این هر سه رهبری، یعنی شاه و قطب و روحانی ریشهٔ مشروعیت خود را هم در کاریزمای امام داشتند و هم در کاریزمای شاه اسماعیل.

حملهٔ افغان‌ها و انقراض سلسلهٔ صفویه موجب شد که هر سه دستگاه رهبری از یکی از منابع مشروعیت خود محروم شوند، هرج و مرج از یکسو خلاء سیاسی را بهمراه آورد و از سوی دیگر موجب شد تا دو دستگاه دیگر هر چه بیشتر بر مشروعیت خود بوسیله اتصال به کاریزمای امام تأکید کنند. جنك خونینی که بین این دو دستگاه در طی دوران هرج و مرج پیش آمد خود از همین روی بود.

هنگامیکه با بقدرت رسیدن قاجارها هرج و مرج به پایان رسید معلوم شد که از دل آشوب‌ها روحانیت و تصوف شیعی توانسته‌اند پیوندهای خود را با کاریزمای امام هر چه بیشتر محکم کنند، حال آنکه رهبری سیاسی بکلی فاقد این اتصال و در نتیجه مشروعیت است. رهبری سیاسی کوشید تا با نزدیك شدن به رهبری باطنی، و بخصوص بعدها با شیخیه، ضعف های خود را بپوشاند. لکن روحانیت جان گرفته از هرج و مرج، با تکیه بر مشروعیت خویش از یکسو و بی پشتوانه بودن حکومت از سوی دیگر، از آن پس توانست در مقابل رهبری سیاسی موضع بگیرد و در اکثر مواقع بر علیه آن اقدام کند.

به یك تعبیر اگر چه انقلاب مشروطه با کمك روحانیت به پیروزی رسید، لکن نتیجه آن، همچنانکه دیدیم، فراهم آوردن منبع جدیدی برای مشروعیت سلطنت قاجار بود، سلطنتی که تا آن زمان نتوانسته بود مشروعیت معینی برای خود فراهم آورد در نتیجه محکوم بود تا با زور و دیکتاتوری حکم براند.

بهرحال روحانیت که از یکسو ازطریق دامن زدن به‌قدرت «اجتهاد»،ودر نتیجه واداشتن‌مردم به «تقلید»، واز سوی دیگر باتکیه به‌طبقهٔ‌متوسط‌شهری، بقدرتی اجتماعی تبدیل‌شده‌بودخود بخودتوانست برای مدت زمانی در حوزهٔ رهبری سیاسی هم‌قدعلم کند ، بااعلام جهاد برعلیه روس‌ها حکومت‌رابه جنگ وا دارد، امتیازتنبا کو راملغی سازد وانقلاب مشروطیت را به‌پیروزی‌رساند. باری، رابطه اجتهاد و تقلید ومشروعیت روحانیت از یکسو، ومشروعیت نداشتن حکومت از سوی دیگر، بقولی روحانیون راتبدیل به«رهبران طبیعی» جامعه کرد [1]

آنچه دراینجا وازلحاظ‌مطالعهٔ ما حائز اهمیت است طبیعت دو گانهٔ مشروعیت روحانیت‌تشیع است. مجتهدین از یکسو«نایب‌عام» امام محسوب میشوند و بنام او عمل می کنند وازسوی دیگر مبنای رهبریشان همچنان پیش‌از آنکه دراتصالی کاریزماتیك نهفته باشدبه «اعلمیت»ودانش آن‌هامربوط‌است.به‌عبارت‌دیگرازدیدهٔ پیروان‌خویش آنان‌مردانی صاحب کاریزما هستند،تودهٔ مردم به‌آنان بچشم آدم‌عادی نمی‌نگرند،دستشان‌را می‌بوسندوازایشان‌التماس دعا ـ وحتی شفاعت ـ دارند.اما خودآنان‌براین ادعانیستند که مردمی غیرعادیند، یابا اتصالی ولائی به‌امام(ع) پیوند دارند. ازلحاظ نظری آنان صرفاً مردمی «عالم» هستند و تفوقی اگر بردیگران دارند به‌لحاظ همین‌علم‌است .

البته در همهٔ کتب شرح حال رجال وتذکره‌های‌علماء به‌موارد متعددی برمی‌خوریم که عالمی اهل «حال» میشود ، امام را در خواب می‌بیند ، یااحیاناً ـ مثل موردآیت‌الله‌بحرالعلوم ـ دربیداری به محضر اومشرف می کردد. امااین‌هاهمه جنبه‌های‌شخصی کار است واز لحاظ نظری‌منصب «اجتهاد» فاقد هر گونه اتصال کاریزماتیك بامبداءروحانی است .

این‌نکته رابخصوص‌دربحث های‌پیرامون آیندهٔ منصب‌مرجعیت تقلید درمی‌یابیم . منصب مرجعیت تقلید مولود طبیعی رابطهٔ‌اجتهاد و تقلید ازیکسو وضرورت تقلیداز مجتهداعلم‌از سوی دیگر بوده است، واگرچه هیچگونه معیار وضابطهٔ تشریفاتی برای تعیین‌رئیس مذهب و مرجع کل تقلید وجود نداشته ، لکن‌عملاً کسانی توانسته‌اند در دوقرن اخیر به‌این منصب دست یابند. با مرگ مرجع بزرگ پیشین حضرت آیت‌الله‌بروجردی‌ـبحث‌های مختلفی درمورد آیندهٔ‌این‌منصب در گرفت . آنچه درهمهٔ‌این‌بحث‌هااز‌لحاظ‌این‌مطالعه جالب‌توجه‌است آنست که هیچ کس به‌ضرورت وجودیك رابطهٔ کاریزماتیك بین‌مرجع وامام عصر (ع) اشاره‌ای نکرده است ، حتی عده‌ای این‌نظر را طرح کرده‌اند که‌رهبری‌روحانیت‌تشیع‌اثنی‌عشری‌باید به‌یك شورای‌منتخب واگذار شود . این خود قبل ازهرچیز نشانهٔ فقدان کاریزما درذات این منصب است .

البته طبیعی‌ست که،باوجود اعتقاد به‌حضور امام عصر (ع)،هر آنکس که رهبری دین‌را درتشیع بدست‌می گیرد خودبخودبیش از یك مجتهد اهل‌تسنن ـ حتی اگر مفتی‌اعظم باشد ـ دارای جذابیت است ، چراکه‌اوامام را درپیش روی خویش دارد حال‌آنکه روحانی

---

[1] ـحمیدالگار ـ«نقش‌روحانیت‌پیشرو‌درجنبش‌انقلاب‌مشروطه» ـ ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم‌سری‌ـ۱۳۵۶ .

اهل تسنن جز کتاب وسنت تکیه گاهی بدست نیاورده است .

آنچه میتواند روحانیت شیعه را بیش از این‌ها جذاب کند، کثرت مواردی‌ست که سادات درمقام مجتهد و مرجع ظاهر میگردند . همانگونه که دیدیم اعتقاد به توارث خونی کاریزمای پیامبر اسلام موجب گردیده است که سادات دربین شیعیان از احترام خاصی برخوردار باشند ، حال اگر این سادات به کسوت روحانیون درآیند و به مقام اجتهاد و سپس مرجعیت تقلید برسند خودبخود رنگی از کاریزما را در قدرت جاذبهٔ خویش خواهند داشت .

درعین حال کوشش‌هائی هم بعمل آمده است تا علاوه بر «اعلمیت» صفات دیگری را نیز برای مرجعیت شرط بشمارند، که از آن جمله‌اند تقوی ، زهد، و ـ این اواخر ـ شجاعت، قیام به امر به معروف و نهی از منکر . این صفات می‌توانند برحقانیت مشروعیت منصب مرجعیت بیافزایند وبخصوص در این دوصفت آخر کاملا بوئی از نیاز به داشتن صفات کاریزماتیك استشمام میشود .

بهرحال آنچه از لحاظ مطالعهٔ رابطهٔ دستگاه روحانیت و دستگاه رهبری سیاسی در ایران اهمیت دارد آن است که تشیع اثنی عشری ، که حدود پانصد سال پیش مذهب اقلیتی پراکنده در سرزمین‌های اسلامی بود، اکنون مذهب اکثریت ایرانیان است و درواقع وجه مشخصه‌ای محسوب میشود که ایران را از جهان اسلام متمایز میسازد . حتی استظهار صفویه به این مذهب را ریشهٔ توفیق آنان در مستقل کردن ایران بعنوان یك کلیت سیاسی دانسته‌اند وبعبارت دیگر مورخین تشیع اثنی عشری را شرط اولیه ولازم این استقلال می‌دانند .

پیشینهٔ سیاسی و گرایش طبیعی این مذهب به اثر گذاشتن بر جریانات سیاسی موجب آن گردیده است که درهمهٔ زیروبم‌های ایران اسلامی مستقل نقش خاصی بعهدهٔ عناصر مذهبی گذارده شود . لذا درهر بحثی دربارهٔ تحولات اجتماعی ـ سیاسی ایران ، روحانیت این مذهب نیز بعنوان یکی ازعوامل ضروری ومربوط تلقی گردیده است . نقش این روحانیت درجریانات سیاسی چیزی بیش از تأثیر عمومی مذاهب ، بعنوان یك پدیدهٔ فرهنگی ودرنتیجه روبنائی ، درتحولات اجتماعی است ؛ زیرا هر کجا که تاریخ ایران اسلامی مستقل مطرح میشود، بلافاصله این روحانیت درمرکز توجه قرار می گیرد و نه‌تنها حضور آن را باید ازلحاظ ارائهٔ نظریه‌های سیاسی ، بلکه از لحاظ فعالیت‌ها و درگیری‌های سیاسی نیز مورد توجه قرار داد . هیچ یك از مطالعات ایرانشناسی فاقد اشارات مفصلی به موضع فعال سیاسی این روحانیت وتأثیر آن برتاریخ ایران نیست .

اما آنچه دراغلب اینگونه مطالعات موردتوجه قرار نمی گیرد نقش حیاتی استقلال ایران است درزنده ماندن ورشد تشیع اثنی‌عشری . حال آنکه درست همین حقیقت است که نقش سیاسی روحانیت را همواره تاحدودی محدود وفعالیت‌های آن را به مسیر و جهت معینی هدایت کرده است . چرا که تازمان ما این مذهب بدون وجود ایران مستقل همواره موردتهدید مذهب تسنن که مذهب بقیه عالم اسلام بشمار میرود بوده است .

برای روحانیت اثنی‌عشری این تهدید اکنون بیش از آنکه از ی عالم تسنن باشد ازجانب کمونیزم بین‌المللی احساس میشود و

همین مسئله اکنون نیزحیات تشیع اثنی‌عشری‌را به‌حیات ایران‌مستقل، دروضع امروزخود، پیوند می‌زند . بدینسان گرایش طبیعی‌این‌مذهب بسوی رهبری اجتماعی ازیکسو و آسیب‌پذیری آن درمقابل نیروهای مختلف ازسوی دیگر کارآن رابه‌یك موقعیت دو گانه کشانـده است ، موقعیتی که درواقع عبارتست از نوسان بین‌داشتن موضعی تهاجمی‌و عقب‌نشینی محافظه کارانه درمقابل دستگاه هـای رهبری سیاسی . در واقع بافراموش کردن این موقعیات متضاد وتوجه به‌ظهور گهگاه این مذهب‌درصحنۀسیاست است که آن مطالعات کمترمتوجه دلایل‌اعمال ظاهراً ناهماهنگ سیاسی این مذهب شده‌اند .

امابطور آشکار توجه‌به‌سرچشمه‌های اجتماعی- سیاسی‌مذهب اثنی‌عشری ازیکسو ورابطه حیاتی‌آن بااستقلال ایرانی که‌اثنی‌عشریه را مذهب رسمی بداند ازسوی دیگر می‌تواند راهگشای درك شکل و جهت موضع گیری‌های سیاسی روحانیت درایران باشد .

فصل پنجم

ایدئولوژی و حکومت اسلامی

اگر چه آنچه تاکنون در این مقال تحت عنوان «جامعه شناسی سیاسی» مورد بحث قرار گرفت کلا به موضوع «مشروعیت رهبری» اشاره داشت، لکن دریغ است اگر این دفتر رافرو بندیم و اشاره‌ای ـ هرچند گذرا ـ به‌موضوع مهم دیگری که‌از ارکان بحث‌های جامعه‌شناسی سیاسی‌ست نداشته باشیم. بخصوص که این موضوع نیز با مسئله «مشروعیت» درارتباط مستقیم است.

جامعه‌شناسی سیاسی دربررسی نهضت‌های اجتماعی علاوه بر «رهبری» ، و «مشروعیت» آن،به «ایدئولوژی» آنهانیز توجه دارد. این اصطلاح را نخستین‌بار فیلسوف فرانسوی دستوت دوتراسی[1] سکه‌زد. منظور او علمی بود ناظر بر « ایده‌ها » یا « انگاره‌های ذهنی»، بمنظور بررسی صحت و سقم آنان به‌مدد یك نظام نظری انتقادی که به

---

1 — Destutt de Tracy (1755 — 1836)

فراگردهای عمل ذهن توجه داشت. بعبارت دیگر او میخواست، در «علم انگاره‌ها»، به‌کمك بررسی انتقادی این فراگردها، به صحت و سقم انگاره‌ها پی‌ببرد. لکن این اصطلاح بزودی بطوروسیعی مورد استفاده قرار گرفت وبجای آنکه‌چنان معنائی‌از آن‌استنباط شود، بیشتر معنی «نظام کلی تفکرات، عواطف و طرز تلقی‌های آدمی نسبت به جهان، جامعه‌وانسان»را واجدشدوبخصوص آن‌رادرحوزهٔ‌تفکر سیاسی به معنی «جهان‌بینی سیاسی» بکاربردند. پس ایدئولوژی در واقع اکنون‌به‌مجموعه‌ای کلی اطلاق‌میشود که‌دردرون آن‌تفکرات، عواطف وطرز تلقی‌های سیاسی افراد حضور دارد. حال‌یااین‌مجموعه می‌تواند درخودآگاهی فردبصورتی مرتب‌و منظم حضور داشته‌باشد، و یافرد بی‌آنکه بر آن آگاهی منظم داشته باشد برحسب آن عمل کند. بدین ترتیب ایدئولوژی دیگرلزوماً واجد کمال‌وانسجام‌منطقی نبایدباشدو به این‌لحاظ با «فلسفه» و «علوم‌مثبته» متفاوت‌است، ودر واقع ملاط ونخ تسبیح‌اجزاء آن بیشتراز‌جنس عواطف و گرایش‌های عاطفی‌ست تا فراگردهای تعقلی و منطقی. در مارکسیسم منافع طبقاتی را زیر سازو شالودهٔ ایدئولوژی گروه‌ها دانسته‌اند. و کارل‌مانهایم[1] این مفهوم را رسانندهٔ آن‌مجموعهٔ فکری و عاطفی میداند که خواستار حفظ وضع موجود ویا بازگشت به‌گذشته‌ای معین واز دست رفته است. این برداشت البته هنوز قبول‌عام نیافته است، لکن بهرحال تفکیك دونوع ایدئولوژی از هم ضرورت دارد. این دونوع ایدئولوژی عبارتند از

1 – Karl Manheim

ایدئولوژی خواستار حفظ وضع موجود ویا بازگشت به‌گذشته (که مانهایم دقیقاًهمین را «ایدئولوژی مطلق» میداند) ودودیگر ایدئولوژی شوریدن بر علیه‌وضع موجود، طرح افکندن دین نو و سیاست نو، و انتظار برای آینده. این نوع دوم را مانهایم«یوتوپیا[1]» یا «ناکجا آباد» می‌خواند.

دریك‌بررسی جامعه‌شناسی سیاسی دربارهٔ‌تشیع‌بطورعام‌ونیزتشیع اثنی‌عشری بطورخاص توجه به مسئله ایدئولوژی ضرورت دارد، چرا که‌بهرحال‌عمل‌ناب‌سیاسی–چه‌در سطح رهبری وچه‌در سطح توده‌های پیرو دستگاه رهبری – ازاین منبع تغذیه کرده‌ودر واقع مشروعیت آن بوسیله ایدئولوژی توجیه می گردد.

خصلت آشکارموضع‌سیاسی‌تشیع‌اثنی‌عشریِ‌دو گانه‌بودن آن‌است، چراکه از یکسو به‌لحاظ توجه به دوران صدراسلام، و بخصوص دورهٔ‌حیات‌پیامبر(ص) و خلافت علی (ع)، ذاتی گذشته گرا دارد، واز سوی‌دیگربخاطروجودانتظاربرای‌ظهورامام‌عصر(ع) خصلتی آینده‌نگر و انتظاری را احراز کرده است. آنچه در این میان همواره اعتبارش مورد تردید و نفی واقع شده همان «وضع موجود» است. پس شیعه اثنی‌عشری چه‌ازلحاظ بحث مشروعیت رهبری و چه از لحاظ ماهیت ایدئولوژیك خود با «وضع موجود» موافقت ندارد. یا می‌خواهد به گذشته‌ای بسیار دور بازگردد ویاچشم برآفاق‌آینده‌ای دارد که نمی‌دانا کی‌فراخواهد رسید.

1 – Utopia

همانگونه که درفصول قبل دیدیم، پس از غیبت آخرین امام (ع) درتشیع اثنی‌عشری فراگرد غیرسیاسی شدن تفکر مذهبی آغاز شدو تشیع را ، چه به‌لحاظ غیبت امام، وچه‌به‌لحاظ‌ضرورت«تقیه»،بصورت دستگاهی غیرسیاسی‌درآورد. اماسقوط صفویه، قطع‌ارتباط روحانیت شیعه بادربار صفوی، روبرو شدن با اقدامات شدید افغان‌ها و نادرشاه افشار درجهت‌تحدیدقدرت‌اجتماعی‌واقتصادی روحانیت، موجب‌شدتا روحانیت،با تکیه‌بر نظام«اجتهاد وتقلید»، بیش از پیش‌برطبقات‌متوسط شهری‌تکیه کند و بزودی بصورت متحدان طبیعی آن، ویا بهتر بگوئیم سخنگوی رسمی آن،درآید. واز آنجاکه منافع‌این طبقات درتمام‌طول دویست سالهٔ‌اخیر بوسیله نیروهای استعماری خارجی درخطر بوده و طبقات مزبور همواره، درآشکار ونهان، به‌مبارزه بااین نیروها مشغول بوده‌اند، روحانیت نیزناگزیر درگیرمبارزات اجتماعی شده‌و توانسته است درموارد خاص نیروهای سیاسی‌را درمسیرهای معینی‌بکاراندازد.
اما آنچه‌در طی‌این مدت‌پیش آمدنشان دادکه دستگاه‌روحانیت تشیع اثنی‌عشری، به لحاظ سابقهٔ‌تاریخی خود، دارای هیچگونه ایدئولوژی خاص‌نیست، وبه عبارت‌دیگرنه‌می‌تواند مستقلا خواستار قدرت‌سیاسی باشدونه‌قادراست‌قدرت‌سیاسی‌رابسوی گذشته یاآینده‌ای‌معین‌راهنمائی کند. همین سرگردانی موجب شد تادر دویست سالهٔ اخیر روحانیت بصورت بازیچه‌ای در آید دردست دولتمندان، سیاستمداران و روشنفکران‌غیرمذهبی. مسئله‌اینان‌همه این‌بوده که‌درتحقق خواست‌های مندرج در ایدئولوژی‌های خاص خویش چگونه میتوانند از نیروی

روحانیت در جهت بحرکت درآوردن توده‌ها استفاده کنند. این‌مشغلهٔ ذهنی را هم میرزا ملکم‌خان‌ارمنی داشت، و هم سید جمال‌الدین اسدآبادی؛هم مشروطه خواهان‌وهم روشنفکران عهدملی‌شدن صنعت نفت؛ وهم جلال‌آل‌احمد .

اما آنچه دراین معادله حائز اهمیت است آنست که همهٔ‌آنانی که‌به مذهب بعنوان یك‌نیروی بزرگ سیاسی نگریسته‌اند، ازیکسودر بیرون‌از آن‌واقع بوده‌اندوازسوی دیگرصرفاً حل‌مسئله خودرادرگرو راه‌آمدن قشر روحانی دانسته‌اند. بعبارت دیگر اینان‌در جستجوی آن برنیامده‌اند که در میان توده‌های مسلمان کشور به شناخت مبانی ایدئولوژیك عقاید بپردازند وبکوشندتا آن حرکتی راکه می‌خواهند باکمك این ایدئولوژی ودریك سطح وسیع اجتماعی بوجود آورند وببینندتاروحانیت‌تاچه‌حدمیتواندخودرابا این‌حرکت‌وسیع‌همساز کند. درداخل صفوف رهبری روحانی نیزبه لزوم‌پرداخت یك ایدئولوژی ـ دراینجابه‌معنی‌یك‌نظام کلی‌معنی‌دار ـ چندان‌توجهی‌نشده‌است. بهمین‌دلیل فقدان ایدئولوژی به پراکندگی صفوف، تکیه بر نیروهای دیگر، و سرگردانی بین قبول و رد پدیده‌های زندگی امروز انجامیده است. روحانیت‌سیاسی‌بجای آنکه‌بریك‌ایدئولوژی کلی‌تکیه کند، بر«علم»تکیه کرده‌است وبجای آنکه‌از خودمذهب یك‌دستگاه کارآمد ایدئولوژیك بسازد، در حاشیهٔ آن وعنداللزوم،به فعالیت سیاسی پرداخته است. بر فهرست علت‌های ظهور این وضع بیافزائیم نفوذ خارجی را وسنت دل‌بستن به وعده‌های این وآن را ـ که سرگذشت ملت‌های مسلمان و

سایراعضاء جهان‌غیرصنعتی رابرسر میزهای مذاکرهٔ خودحل می کنند.
امادر بیست‌سالهٔ اخیر همهٔ اقشار اجتماعی‌ما ـ چه روشنفکران مذهبی وچه غیرمذهبی ـ فرصت آنرا داشته‌اند تـانومیدی‌از حسن‌نیت نیروهای خارجی‌را ، چه چپ و چه‌راست ، بیازمایند وراه‌نجات رادرتکیه برخویش وسنت‌ها وفرهنگ خود جستجو کنند. کوشش‌در یافتن‌یاساختن‌یك‌ایدئولوژی‌منسجم‌نیزخودتنهاحاصل‌یك‌چنین‌تجربه‌ای می‌تواند باشد .

در حوزهٔ یك چنین نگرشی‌ست که اهمیت کارهای دکتر علی شریعتی‌درتاریخ تشیع اثنی‌عشری آشکارمیشود. اونخستین کس‌است که‌بضرورت‌نیاز‌به‌عمل‌سیاسی‌والتزام ناگزیر آن‌به‌داشتن‌یك‌ایدئولوژی خاص‌و صاحب هویت پی‌برده و در جهت ساختن یك چنین کلیتی به بازنگری همهٔ تاریخ، شخصیت‌هـا و مفاهیم تشیع اثنی‌عشری پرداخته است. آنچه‌او آنرا فراگرد «استخراج وتصفیهٔ منابع فرهنگی» می‌نامد چیزی نیست جز کوشش‌درجهت شکل‌بخشیدن به‌یك ایدئولوژی کامل اثنی‌عشری که درظل آن شیعه‌به «یك‌حزب کامل»مبدل میشود، از سیاهی به سرخی می گراید، وهمهٔ مفاهیم خویش را در افق این تفکر سیاسی‌جدید بصورتی کاملا بدیع‌عرضه‌می کند.شریعتی‌براین‌اعتقادبود که فرهنگ هرملت واجد امکانات بی‌شمار است ـ بقول خودش مثل منابع نفت‌که زیرپای ملتی گرسنه واجد انواع امکانات تولید انرژی‌و محصولات صنعتی‌ست ـ وکـار روشنفکر آن است‌که این منـابع را استخراج کند،تصفیه‌نماید ودراین «پالایش» ازهرمادهٔ‌خام‌کار، ماده‌ای

انرژی‌زاوبحرکت درآورنده‌بسازد. او با تکیه برهمین روش بودکه به تاریخ‌تشیع بصورتی انتقادی تقرب‌کرد وآنرا به دوبخش تشیع‌علوی وتشیع صفوی تقسیم‌نمود. دراین تقسیم‌بندی نظراو درواقع به‌دوگونه امکان‌برای تحلیل‌و تفسیر مفاهیم واحد بود. اوکوشید تا نشان دهدکه مفاهیم‌تشیع‌اثنی‌عشری‌درطی‌تاریخ‌قلب‌ماهیت شده‌و معنائی عکس آن رامیدهند که‌درعصرپیدایش‌خویش‌داشته‌اند. بدینسان‌اوبابوجودآوردن یك‌نظم (سیستم) کلی‌ـ که خوداز آن‌بعنوان «ایدئولوژی اسلامی» یاد میکرد ـ کوشید تاکلیه مفـاهیم موجود در تشیع اثنی‌عشری رامعنائی تازه ـ یا پالوده ـ بخشد وروح حرکت سیاسی رادرآنهابدمد .به‌قول خودش:

«دقیق‌ترین مدرك تشخیص وتفکیك میان ایدئولوژی بافرهنگ، فلسفه، علوم، و هنر، این است‌که: ایدئولوژی اسلامی «مجـاهد» می پرورد.... و علوم‌اسلامی‌ـ‌به‌معنی امروزیش ـ «مجتهد» یا «روحانی» و «آیت‌الله»، و «فقیه»... ایدئولوژی‌امروز «مبارز» می‌سازد، وفرهنگ جدید «فیلسوف» و «دانشمند» و «استاد دانشگاه»!»

بدینسان درشناخت‌کوشش‌های دکترشریعتی بایددر نظرداشت که‌او می‌خواهدتا این ایدئولوژی مجاهدساز مبارزپرور رابکار گیردو کل‌فرهنگ تشیع اثنی‌عشری رادیگرباره معنی کند. ودیده‌ایم که اواز یکسو تاچه‌حد دراین بازبینی تاریخ‌و مفاهیم کوشیده و ازسوی‌دیگر چگونه توانسته‌است‌بمدد ساختن این ایدئولوژی توده‌های مسلمان‌را

بحرکت درآورد. این حرکت خواه‌ناخواه قشر روحانی را ـ چه‌بخواهد وچه نخواهد ـ باخود میکشاند.

امادرکنار کوشش‌های دکتر شریعتی برای بیرون کشاندن تشیع اثنی‌عشری از بن‌بست غیرسیاسی بودن ویا ایدئولوژی نداشتن، بایدبه کوشش‌های دستگاه روحانیت نیزدر بوجود آوردن یك نظم کلی اسلامی ازلحاظ سیاسی اشاره کرد، یعنی همان که‌امروزه‌از آن‌بعنوان «حکومت اسلامی» یاد میشود.

تفکرمبتنی براعتقادبه «حکومت اسلامی» البته همچنان از نقش ایدئولوژی در خلق یك تشکل سیاسی کلی غافل است، امابجای آن در واقع کوشش می کندتانوعی تصورامروزین ازنهاد سیاست وحکومت رابدست‌داده‌و به‌نحوی‌ازانحاء برنامه‌های مشخص کار خویش‌را ارائه دهد. این تفکر بطورطبیعی، و از آنجاکه همچنان تحول مذهبی‌را در درون قشر روحانیت می‌بیند، و روحانیت را نه منتخب مردم بلکه رهبر مستقل وطبیعی آنان‌میداند، همچنان‌درو هلهٔ‌نخست‌نگران‌اثبات‌مشروعیت خویش است. و همین کوشش است که در سیرتحولات‌سیاسی تشیع اثنی‌عشری حرکتی‌قاطع‌بسوی‌سیاسی شدن‌این‌مذهب ودستگاه‌رهبری آن‌بحساب می‌آید.

تبیین تفکر مبتنی‌براعتقـاد به «حکومت اسلامی»، بزبان جامعه شناسی سیاسی، آن‌است که رهبری‌روحانی ـ باتکیه‌بر مبحث «ولایت فقیه»، که‌درآن‌فقیه بعنوان جانشین عام امام(ع) تنها رهبرمشروع جامعه

بحساب می آید ـ خودرا فراتراز رهبری‌سیاسی قرارمیدهد وبه‌رهبری سیاسی صرفاً بصورت آلت‌اجرائی کارخویش‌می‌نگرد، دستگاهی که بهمین‌لحاظ دیگردارای ماهیتی‌سیاسی‌نمی تواندباشد. وآنگاه دستگاه روحانیت ـ وبخصوص این‌مطلب درنوشته‌های آیت‌الله‌العظمی‌خمینی وجود دارد ـ به تشریح این نکته می پردازدکه دستگـاه رهبری عالیهٔ «روحانی ـ سیاسی» چه‌برنامه‌هایی رابرای‌اجرابه دستگاه سیاسی‌سابق ـ که اکنون بصورت آلت اجرائی درآمده ـ احاله می کند. بدینسـان حرکتی خلاف آنچه‌تاکنون مرسوم‌بوده آغازمیشود. تاکنون دولت‌ها میکوشیده‌اند تا روحانیت را ازسیاسی شدن‌باز دارندو مذهب‌را امری غیرسیاسی بدانند، حال آنکه درتفکر مبتنی‌بر «حکومت اسلامی» این روحانیت‌است که‌به دولت‌بچشم‌یك‌نهاد غیرسیاسی می‌نگرد، همانگونه که‌مثلا به‌قوای انتظامی می‌نگرد یابه نیروهای دفاعی.

آنچه‌دو حرکت فوق‌الذکر را ازیکدیگر مشخص میسازدبسیار است. مهم‌ترین آنهاعبارتند ازآنکه فکر ایدئولوژی اسلامی به‌ساختن جهان بینی مردم توجه دارد، حال آنکه فکر حکومت اسلامی به تغییر قاطع تلقی‌های روحانیت از موضع خود پرداخته است. ایدئولوژی اسلامی‌به‌ساختن زیربنای فکری‌و شالودهٔ جامعهٔ‌آینده اولویت‌میدهد، اما فکر حکومت اسلامی بـا این تصور می آغازدکه چنان زیربنا و شالوده‌ای همواره وجودداشته است ومشکل صرفاًدرحوزهٔ نحوهٔ‌اجرا نهفته است.

بهرحال تجربهٔ تحولات جاری ایران نشانهٔ آن است که این‌دو

از یکدیگر جدائی ناپذیرند. حکومت اسلامی بـا توافق مردم تحة میپذیرد ومردم درصورتی به‌این توافق می‌رسند که‌ازیك ایدئولوژ عمومی سیاسی برخوردار بـاشند و حکومت اسلامـی‌بتواند درمتن این ایدئولوژی جائی برای خود پیداکند.

تکمله‌ای دربارهٔ تشیع صفوی

در فصول سوم و پنجم این مقاله اشاره‌ای شد به اصطلاح تشیع صفوی و اینکه خصوصیاتی که تحت این نام به تشیع اثنی عشری نسبت داده میشود قدیم‌تر از عهد صفویه است و بسیاری از آنها ناشی از نتایج جنبی غیبت امام و شروع فراگرد غیرسیاسی شدن اقلیت اثنی‌عشری در جهان اسلام است. اینك قبل از فروبستن این دفتر بهتر است در این مورد توضیح بیشتری داده شود.

اصطلاح «تشیع صفوی» را نویسندهٔ پرقدرت معاصر، و گشایندهٔ راه مطالعهٔ تشیع از دیدگاه جامعه‌شناسی، یعنی مرحوم دکتر علی شریعتی وضع کرد، به‌این خاطر که نشان دهد چگونه تشیع درطول تاریخ رفته رفته رنگ باخته، و با تبدیل شدن «نهضت» به «نهاد»، همهٔ مفاهیم سیاسی و انقلابی آن تبدیل به‌مفاهیمی ارتجاعی و محافظه کارانه و غیرسیاسی شده است. از نظر ما یك چنین تحول و تغییری در تاریخ تشیع رخ‌داده

است، اما زمان این تحول خیلی دورتر از ظهور صوفیان صفوی و رسمی شدن مذهب اثنی‌عشری‌ست و شروع آن را باید در شکست نهضت شیعه بهنگام به‌خلافت نشستن عباسیون جستجو کرد .

توضیح میدهم: مسلماً تشیعی که درزمان حیات شش امام نخست ماوجود داشت با تشیع پس از این عهد تفاوتی ماهوی دارد . درست است که اصطلاح «شیعهٔ علی» درعهد خود پیامبر اسلام وضع شد و به کسانی اطلاق گردید که روش علی را پیروی می کردند ، اما هنگامیکه شورش سربازان ناراضی عرب منجر به قتل عثمان شد ، همین سربازان بودند که، از بین بزرگان مدینه، علی(ع) را به «خلافت» انتخاب کردند. بهمین سبب هم «دید» آنان نسبت به‌علی(ع) با دیدی که اهل شیعه درقرن‌ها بعد پیدا کردند تفاوت داشت . آنان علی را انتخاب کرده بودند برای اینکه او درتمام طول خلافت سه خلیفهٔ اول با همهٔ اقدامات آنان که در جهت تقویت فراگرد طبقاتی شدن جامعه اسلامی بود مخالفت کرده بود . در نظر آنان چنین کسی شایستهٔ رهبری آنان بود ؛ و این رهبری مشروعیت خود را از این انتخاب داشت نه از حادثهٔ غدیرخم .بعبارت دیگر آنان به‌علی (ع) بعنوان یك رهبر سیاسی سنتی می‌نگریستند ، نه یك رهبر کاریزماتیك که در ولایت پیامبر اسلام شراکت دارد . و همین‌ها بودند که «شیعه‌علی» خوانده میشدند و در رکاب علی (ع) با طلحه و زبیر و عایشه و معاویه جنگیدند ، و همین‌ها بودند که در تمام این مدت خون بدل علی(ع) کردند و عاقبت هم پس از ماجرای حکمیت ، چون نتیجه را بسود خود نمیدانستند ، از اردوگاه علی (ع) بیرون رفتند و به‌نام خوارج مشهور شدند .

درماجراهای پس از واقعهٔ کربلا می‌بینیم که چگونه اسرای خاندان پیامبر (ص) ناگزیرند خود را معرفی کنند و خاطرنشان سازند که همخون پیامبرند. این خود نشانهٔ آن است که کمتر کسی به این همخونی واقف بوده و یا به آن اهمیت میداده است.

«شیعه» در آن زمان دارای هیچ رنگ اسرار آمیز باطنی نبود . بهمین دلیل ما در آن تاریخ حتی به اصطلاح «شیعهٔ معاویه» هم برمی‌خوریم. شیعهٔ علی آن تودهٔ ناراضی خشمگین بود که برعلیه ظلم خلفا می‌جنگید و کوفه را با خون خویش رنگین می کرد، و پس از علی(ع) با حسن(ع) بیعت کرد ، و پس از او حسین(ع) را برای رهبری نهضت انقلابی به کوفه خواند و ماجرای خون‌آلود کربلا را بوجود آورد ، سپس همین شیعه بود که در رکاب مختار ثقفی جنگید ، بپای زیدبن علی خون ریخت ، و در اوج نهضت ضد اموی چشم به‌خانه امام محمدباقر(ع) و امام جعفر صادق (ع) دوخت . این شیعه البته که شیعهٔ علی بود ، و همین شیعه بود که از این دو امام آخر أبعاد و معانی وسیع ظاهری و باطنی امامت را آموخت . پس «تشیع علوی» که میگوئیم براستی به این ماهیت سیاسی و انقلابی فعال اشاره می‌کنیم که از شورش سربازان ناراضی کوفه و مصر آغاز شد و تا برافتادن خلافت اموی بدست ابومسلم خراسانی راه آمد .

اما برافتادن امویان مصادف شد با خلافت عباسیون ، یعنی خیانت ریشه‌دار به‌نهضت تشیع. منصور عباسی را بخاطر آوریم که چگونه، چون دزد با چراغ آمده ، به‌جان سرکردگان نهضت‌های شیعی افتاد ، امام جعفر صادق (ع) را بزندان افکند و به‌شکنجه کشید ، و یارانش را در

اکثرشهرهای اسلامی قتل‌عام کرد . دراین عهدبود که امام صادق (ع) فرمان تقیه راصادر کرد و به نـام همین تقیه‌شیعه را بـه‌حفظ آرامش و تجدیدقوا خواند . البته‌همهٔ شیعیان ازاین فرمان اطاعت‌نکردند . جدا شدن ابوالخطاب ومطرح شدن امامت اسماعیل فرزند امام جعفرصادق (ع) ازهمین روی بود. آنان چنان درتب مبارزه فرورفته بـودنـد که نمی‌توانستند تغییرقاطع اوضاع را درك کنند ویابه‌آن تن‌دهند ، پس‌به کارادامه‌دادند،قتل‌عام شدند، ویارانشان بنام‌تشیع‌اسماعیلی گریختند ، پراکنده شدند،ومخفی کاری پیش گرفتند تازمینه را برای‌یك شورش بزرگ دهقانی که تاعهد مغول همهٔ‌حکومت های اسلامی را متزلـزل کرد فراهم‌آورند . پس ازلحاظ سیاسی تشیع اسماعیلی ادامـهٔ همان راهی بود که تشیع‌علوی رفته بود .

آنان‌که به‌مبارزات مخفی‌دهقانی نپیوستند ودرزیـر حکومـت خفقان وظلم عباسیون به‌اطاعت امرامام خویش پرداختند ، البته‌که‌زیر نظربودند ولاجرم محروم ازهرگونه فعالیت سیاسی و مبارزه‌علـنی.و همین‌ها بودندکه برخلاف اسماعیلیه‌به‌توقف سلسله‌امامت رأی ندادند وتا دوازدهمین امام راه آمدند، روزبروز ازفعالیت های سیاسی‌دورتر شدند، وعاقبت ـ همانگونه که درفصل‌سوم‌دیدیم ـ به‌عصر محتوم‌غیبت رسیدند ونتایج سیاسی آن را متحمل شدند . این تشیع، از شکست انقلاب شیعی درپایان عهداموی تاظهور صفویه، دراغلـب اوقـات از مبارزات علنی‌وسازمان یافتهٔ سیاسی بدوربود و همین تشیع است که درمقابل تشیع اسماعیلی بنام «تشیع‌جعفری» خوانده میشود .

رسمی‌شدن مذهب تشیع‌جعفری درعهدصفویه بهنگامی‌صورت

گرفته بودکه این نوع تشیع تقریباً همهٔ‌مدارج‌را در سیرشکل گرفتن مفاهیم دینی تابه کمال پیموده بود، وبااین‌ترتیب نه‌صفویان چیزی‌بر آن افزودند ونه روحانیتی که درکنار دربارصفویان بوجود آمد و باخود شیخ‌بهائی‌ها، میردامادها ، محقق کرکی‌ها،ومجلسی‌ها رابهمراه آورد. اینان فقط به‌تدوین وتنقیح آن اصول و مفاهیم پرداختند و به‌تبلیغ آن درایران کوشیدند .

پس اگر درمسیر این تاریخ به‌جستجوی اصطلاحی برای‌معین کردن دودوره از زندگی‌تشیع هستیم بایدآن را در دواصطلاح«تشیع علوی» و «تشیع‌جعفری» جستجو کنیم ، که اگراولی‌تشیع عهدانقلاب شیعه‌است وفعالیت‌های سیاسی آن، این دومی‌تشیع‌عهد شکست‌انقلاب است وتسلط روزهای سیاه خفقان وترور . وهمین‌دومی‌ست کـه عهد شش امام دیگر را می‌پیماید ، ضربهٔ‌غیبت را متحمل میشود ، تـا عهد حملهٔ‌مغول بصورت اقلیت‌های پراکندهٔ شهری در پوشش غلیظ «تقیه» بسرمی‌برد،وبعدبادرهم‌شکستن ارتجاع بغداد و انقلاب الموت بدست مغول‌هایکباره و به‌شتاب برای بازی کردن نقشی در صحنهٔ سیاست فراخوانده‌میشودوبدست صفویه رسمیت می‌یابد .

غرض‌اینکه تحول درونی تشیع که براساس تأثیر گریزناپذیر «تقیه» پیش‌آمد وبه‌غیرسیاسی شدن جبهه انجامید امری نیست کـه با ظهور صفویه آغازشده باشد . تنهاکاری که صفویه کرد ایـن بـود که تشیع جعفری‌رارسمی اعلام‌کرده وبوسیله‌علمای مهاجر به‌ایران‌اصول آن را تبلیغ نمود . و البته آنگاه این اصـول در پیونـد خـویش با روحانیت وابسته به‌دربار صفوی‌راه تحجرپیش گرفت .

پس اگردرجستجوی پالودن شیعه‌از سوءتفاهم‌ها وبدفهمی‌های ناشی از «تقیه» هستیم باید بدانیم که اصطلاح «تشیع‌صفوی» کاری جزایجاد یك سوءتفاهم تاریخی نمی کند وحتی به‌نظرمی‌رسد که‌این اصطلاح صرفاً ازآن روی طرح‌شده است که «مصلحت» نبوده از اصطلاح «تشیع جعفری» نام برده شود . امااین مصلحت بینی باعث میشودکه، اگرچه میتوان درظل آن توده‌های‌شیعی‌رابحرکت آورد ، اما درسطح کسانی‌که باتاریخ واقعی تشیع سروکار و آشنائی دارند نوعی‌واکنش منفی‌نسبت به‌اینگونه قلب حوادث واقعی تاریخی‌پیش آید . بنظرما ملحوظ داشتن چنین مصلحتی هرگز بسود تشیع‌نیست، بلکه باید باصراحت تمام نشان داد که‌چگونه پس‌از صدورفرمان‌تقیه ، بمنظورحفظ اصالت‌انقلابی‌تشیع، همین‌تقیه‌درمحیط پرخفقان‌حکومت خلفاءوسلاطین موجب شد تاتشیع جعفری روز بروز از تشیع‌علوی دورتر شود . آنگاه روشن خواهد شد که صفویه چگونه تشیعی را رسمیت بخشیده است . اینگونه تشیع درطی یك تاریخ پانصد ساله ساخته‌شده‌بودوصفویه‌آن‌رابه‌ارث بردند و سهم آنان‌وروحانیت‌وابسته به‌آنان تنها مدون‌کردن اصول این‌تشیع است نه‌ساختن آن .

یك توضیح

دراین‌مقاله به‌لحاظ اینکه کوشش‌میشد تاتئوری کاریزما ومسئلهٔ جانشینی ماکس‌وبر باتاریخ تشیع اثنی‌عشری آزموده شده واحیاناً در این آزمایش تئوری مزبور توسعه‌یافته ومنقح گردد ، بیشتر توجه مابه آن‌قسمت ازتعریف کاریزما بود که شرطاول را ایمان به‌داشتن‌رابطه‌ای با عالم ماوراءالطبیعه‌میدانست. اما حقیقت آنست که تعریف ماکس‌وبر از کاریزما دارای‌تکمله‌ای هم‌هست که نه‌تنها کل این تعریف را مبهم می کند ، بلکه همهٔ ضوابط ومعیارهای شناخت رهبر کاریزماتیك رااز انواع دیگررهبران غیرممکن میسازد . اودریکی از تعاریف خود از کاریزما می‌نویسد :

«اصطلاح کاریزما درمورد ویژ گی‌های خاصی بکارمیرود که یك‌فرد معین‌را ازآدم‌های عادی مشخص کرده واورا صاحب نیروهاو خصوصیات ماوراء الطبیعی ، مافوق‌انسانی ، ویـاحداقل استثنائی می کند . این نیروها وخصوصیات آنچنانند که آدم عادی را بدان‌هـا

راه‌نیست ومردم بطورکلی آنان رایا دارای منشائی الهی ویا واجد کیفیاتی استثنائی میشمارند ، وبهرحال براساس این‌ویژ گی‌هاست که شخص‌معینی بعنوان رهبر شناخته میشود.»[1]

آنگاه هنگامیکه میخواهد نمونه‌های رهبری کاریزماتیك را نام‌ببرد به«قهرمانان ملی»[2] و «پدرشاه» های گروه‌های ابتدائی[3] اشاره می کند .

آن‌ابهام درتعریف واین ارائهٔ نمونه از دوتیپی که لزوماً مدعی داشتن رابطه باعوالم ماوراء الطبیعی نیستند موجب گردیده است که، هرچند «وبر» درهمهٔ آثار خود، وبخصوص درجامعه شناسی سیاسی خویش، هرگزدیگر ازاین تیپ‌هانام‌نبرده‌است، لفظ کاریزما کاربردی وسیع‌تر ازآنچه دراین مقاله دارد بیابد و بخصوص از طریق روزنامه نویس‌ها ونثرژورنالیستی معاصر درسراسر دنیا هرآنکس که بتواند برای مدتی انظارمردم رابسوی خود جلب کند «کاریزماتیك» خوانده شود . چنین است که‌یکباره از الویس‌پریسلی گرفته تا جان کندی و قوام نکرومه همه وهمه بوسیلهٔ روزنامه‌ها بعنوان رهبران کاریزماتیك معرفی میشوند.[4]

ما ازآنجاکه این ابهام را در کار ماکس وبر ضعف آثار او میدانیم ، درمتن اصلی مقاله کوشیدیم که این نکته را طرح نکنیم و بهمان تعریف درست ازکاریزما ،که منشاء الهی مشروعیت رهبری محسوب میشود، قانع باشیم .

1– WMT-358 2– WME - 954
3– WME – 1142
4– BRR – 168/HMS – 126